180
2vol

جلد اول

ادیان و مکتبهای فلسفی هند

داریوش شایگان

بها: دورهٔ دوجلدی

شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی: ۳۷/۴/۲۰-۸۵۹

180
2vol.

A. No. 559

Call No..........
Account No..........
J. & K. UNIVE
This book should be returned on
An overdue charges of 6 nP. will be
kept beyond that day.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIRRARY.

DATE LOANED

Class No. [redacted] Book No. [redacted]

Vol. ________ Copy ________

Accession No [redacted]

5738

ادیان و مکتبهای فلسفی هند

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIRRARY.

DATE LOANED

Class No. [redacted] Book No. [redacted]

Vol. ______ Copy ______

Accession No [redacted]

ادیان و مکتبهای فلسفی هند

تألیف

داریوش شایگان

جلد اول

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No. 255356
Dated 3-2-8-84

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

شایگان، داریوش
ادیان ومکتبهای فلسفی هند (جلد اول)
چاپ اول: ۱۳۴۶
چاپ دوم: ۲۵۳۶
چاپ: چاپخانهٔ سپهر، تهران
حق چاپ محفوظ است

انتشارات مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها

مجموعهٔ هندشناسی - (۲)

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. [redacted] Book No. [redacted]
Vol. Copy
Accession No. [redacted]

یادداشت

کتاب ادیان و مکتب‌های فلسفی هند در حدود ده سال پیش در مجموعهٔ انتشارات دانشگاه تهران به‌طبع رسید. بی‌گمان لازم بود در آن تجدید نظر شود و چون این کار مستلزم حروف‌چینی مجدد بود وحروف‌چینی کتاب بعلت وفور کلمات سانسکریت، بااشکالات بسیار مواجه می‌شد و اصلاحات احتمالی نسبت به اصل مطالب ناچیز می‌نمود، از اینرو کتاب را به صورت پیشین دوباره چاپ کرده‌ایم. و امید است در آینده با فراغت بیشتر ناهمواریهای آن را اصلاح کنیم.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
Class No. [redacted]
Vol. ______ Book No. [redacted]
Accession No. [redacted] Copy ______

به یاد پدرم محمد رحیم شایگان

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIRRARY.

DATE LOANED

Class No. [redacted] Book No. [redacted]

Vol. ______ Copy ______

Accession No [redacted]

Call No..........

Account No..........

J. & K. UNIVE

This book should be returned on

An overdue charges of 6 nP. will be

kept beyond that day.

Call No..........

Account No..........

J. & K. UNIVE

This book should be returned on
An overdue charges of 6 nP. will be
kept beyond that day.

راهنمای آوانویسی این کتاب

برای نوشتن حروف سانسکریت به‌خط لاتینی، ازالفبای ویژه‌ای که در کنگره مستشرقین بسال ۱۹۱۲ در آتن بتصویب رسیده، استفاده شده است ولی چون تعدادی از آن حروف مانند r، n، m در مطبعه موجود نبود، در برابر آنها بترتیب حروف ایتالیک *r*، *n*، *m* بکار برده شده است. برای، n حلقی همان n دندانی و برای h (visarga) h معمولی وبرای ś صفیری، s' با «اپستروف» بکار رفته است. در زیر نویسی‌ها بالعکس هنگامی که مطلب با حروف «ایتالیک» چیده شده در همین مورد، حروف عادی بکار رفته است.

جدول الفبا و آوا نویسی حروف «داواناگاری» (Devanāgarī)

अ a	आ ā	इ i	ई ī	उ u	ऊ ū
ऋ ṛ یا *r*	ॠ ṝ	ऌ ḷ			
ए e	ऐ ai	ओ o	औ au		
क k	ख kh	ग g	घ gh	ङ ṅ	
च c	छ ch	ज j	झ jh	ञ ñ	
ट ṭ	ठ ṭh	ड ḍ	ढ ḍh	ण ṇ یا *n*	
त t	थ th	द d	ध dh	न n	
प p	फ ph	ब b	भ bh	म m	
य y	र r	ल l	व v		
श ś یا s'	ष ṣ	स s	ं ṃ یا *m*	ः ḥ	ह h

نشانه‌های اختصاری

C. H. I.	The Cultural Heritage of India
H. C. I. P.	The History and Culture of the Indian People
H. O. S.	Harvard Oriental Series
S. B. E.	Sacred Books of the East
S. B. B.	Sacred Books of the Buddhists
S. B. H.	Sacred Books of the Hindus
P. T. S.	Pāli Text Society
J. R. A. S.	Journal of the Royal Asiatic Society
J. P. T. S.	Journal of the Pali Text Society
E. R. E.	Encyclopaedia of Religion and Ethics
R. V.	*R*g Veda
A. V.	Atharva Veda
S'at. Brāh	S'atapatha Brāhma*n*a
B*r*had. Up.	B*r*hadāra*n*yaka Upaniṣad
Chānd. Up.	Chāndogya Upaniṣad
Kauṣī. Up.	Kauṣītakī Upaniṣad
Mu*n*ḍ. Up.	Mu*n*ḍaka Upaniṣad
Mā*n*ḍ. Up.	Mā*n*dūkya Upaniṣad
Taitt. Up.	Taittirīya Upaniṣad
B. G.	Bhagavad Gītā
N. S.	Nyāya Sūtra
V. S.	Vais'eṣika Sūtra
S. K.	Sā*m*khya Kārikā
Y. S.	Yoya Sūtra
M. S.	Mīmā*m*sā Sūtra
G. K.	Gauḍapādīya Kārikā

فهرست مطالب

فصل اول ـ مقدمه **۱**

دوران بزرگ فلسفهٔ هند ۱۵

اصول مشترکی که ادیان و مکاتب مختلف فلسفی هندی قبول داشته اند ۲۰

فرضیهٔ کارما ۲۰

مبحث آزادی ۲۳

جوهر ثابت ۲۴

ادوار جهانی ۲۵

فصل دوم ـ وداها **۳۰**

کلیات ۳۰

تفسیر و تأویل وداها ۳۲

مفهوم زمان و تاریخ در هند ۳۹

شیوهٔ تمثیلی اساطیر ۴۱

تقسیم بندی وداها ۴۴

براهماناها ۴۶

آرانیاکاها ۴۶

سوتراها ۴۷

علم‌الاساطیر ودائی ۴۸

مکتب ژرژ دومزیل ۴۹

نظام سه گانه و امشاسپندان ۵۴

خدایان فرمانروائی : میترا و وارونا ۵۶

وارونای هندی و اهورای ایرانی ۶۰
ایندرا ۶۴
اگنی ۶۷
خدایان گروهی ۷۲
واسوها ۷۳
رودراها و ماروتها ۷۳
آدی‌تیاها ۷۵
مفهوم یکتاپرستی در ریگ ودا ۷۷
مفهوم خدای یگانه : «ویشوا کارما» و «پراجاپاتی» ۷۸
آفرینش و جهان شناسی ۸۰
آئین قربانی در وداها و براهماناها ۸۲

فصل سوم ـ اوپانیشادها ۸۸

کلیات ۸۸
قربانی باطنی ۹۱
ارتباط عالم عینی و ذهنی ۹۴
معنی کلمهٔ اوپانیشاد و تعداد و تفسیرهای اوپانیشادها ۹۶
تقسیم بندی اوپانیشادها ۹۸
اسامی اوپانیشادها و تفسیر و ترجمهٔ آنها در عصر جدید ۹۹
آئین اوپانیشادها ۱۰۲
مفهوم آتمان ۱۰۳
مفهوم برهمن در اوپانیشادها ۱۰۵
معاد و سیر روح در سلسلهٔ مراتب هستی ۱۰۸
نطفهٔ قانون کارما ۱۱۳
نجات و آزادی ۱۱۵

فصل چهارم - دین بودا ۱۲۰

تاریخ پیدایش دین بودا ۱۲۰

آئین بودا و اوپانیشادها	۱۲۶
آثار کهن بودائی	۱۲۹
زندگی بودا	۱۳۲
فرضیهٔ رنج جهانی و چهار حقیقت شریف	۱۴۱
عدم دوام و ناپایداری اشیاء	۱۴۵
عدم جوهر ثابت	۱۴۸
سلسلهٔ علل و معلولات	۱۵۴
نادانی	۱۵۷
تأثرات ذهنی	۱۵۸
آگاهی	۱۶۱
اسم و صورت	۱۶۲
شش ادراک حسی	۱۶۳
تماس و احساس و میل	۱۶۴
مرتبهٔ هستی و پیدایش	۱۶۵
نیروانا	۱۶۵
فصل پنجم - تراوادا و ماهایانا	**۱۶۹**
بودی ساتوا	۱۷۵
بودای تفکر و مراقبه	۱۷۸
آوالوکیتا	۱۷۹
فصل ششم - دین جین	**۱۸۳**
کلیات	۱۸۳
آثار مقدس جین‌ها	۱۸۷
مبحث وجود در آئین جین	۱۸۷
آئین چندگانگی نسبی	۱۸۹
فرضیهٔ ناپاها	۱۹۰

سه صورت «دراویانایا» ۱۹۱
نیگاما نایا ۱۹۱
سامگراها نایا ۱۹۲
ویاواهارا نایا ۱۹۲
پاریایا نایا ۱۹۳
فرضیهٔ نسبیت قضایا ۱۹۴
مآخذ شناخت درست ۱۹۸
ادراك ۱۹۹
دارما ، ادارما، فضا و زمان ۲۰۰
زمان ۲۰۲
ماده ۲۰۳
ارواح ۲۰۴
فرضیهٔ کارما ۲۰۵
مبانی اخلاقی و نجات و رستگاری ۲۰۸

فصل هفتم - دورهٔ حماسی ۲۱۰

کلیات ۲۱۰
مکتب «چارواکا» یا اعتقاد به اصالت ماده ۲۱۳
آئین «بهاگاواتا» ۲۱۴
مبانی آئین بهاگاواتا ۲۱۶
مذهب شیوائی ۲۲۰
آئین «لاکولیشاپا شوپاتا» ۲۲۱
آئین « پراتیا بیجنیا » یا آئین بازشناسائی کشمیری ۲۲۲
اصول سی و ششگانه ۲۲۵
آئین «شیواسیدانتا» ۲۲۹
آئین «ویراشیوا» ۲۳۲
مهابهاراتا ۲۳۴
وجه تمثیلی مهابهاراتا ۲۴۰
رامایانا ۲۴۲
وجه تمثیلی و مبانی فلسفی رامایانا ۲۴۷

تثلیث اساطیری ۲۴۸
شیوا یا اصل فانی کننده ۲۵۱
ویشنو، اصل حفظ کننده ۲۶۱
مظاهر ویشنو ۲۶۵
۱- ظهور ویشنو بصورت ماهی ۲۶۶
۲- ظهور ویشنو بصورت لاک پشت ۲۶۶
۳- ظهور ویشنو بصورت گراز ۲۶۷
۴- ظهور ویشنو بصورت موجودی نیمه آدم و نیمه شیر ۲۶۸
۵- ظهور ویشنو بصورت کوتوله ۲۶۹
۶- ظهور ویشنو بصورت راماي تبردست ۲۶۹
۷- ظهور ویشنو بصورت راما، قهرمان رامايانا ۲۷۰
۸- ظهور ویشنو بصورت کریشنا ۲۷۰
۹- ظهور ویشنو بصورت بودا ۲۷۳
۱۰- ظهور آیندهٔ ویشنو بصورت کالکی ۲۷۴
برهمن، اصل آفرینش ۲۷۴
پوراناها ۲۷۷
تاریخ نگارش ۲۷۹
موضوع پوراناها ۲۸۱
فرضیهٔ ادوار جهانی ۲۸۱
جدول ادوار جهانی ۲۸۳

فصل هشتم - بهاگاوات گیتا ۲۸۵

تاریخ و منابع گیتا ۲۸۵
آثار مربوط به بهاگاوات گیتا ۲۸۸
موضوع بهاگاوات گیتا ۲۹۱
وجه تمثیلی بهاگاوات گیتا ۲۹۱
نظام طبقاتی ۲۹۳
مراحل چهارگانهٔ زندگی هندو ۲۹۵
کلمات سانکیها و یوگا در بهاگاوات گیتا ۲۹۷

فلسفهٔ سانکیها در گیتا ۳۰۱
سه جوهر ۳۰۲
پراکریتی سفلی و علیا ۳۰۵
پوروشا ۳۰۵
فلسفهٔ یوگا در بهاگاوات گیتا ۳۰۶
طریق یوگا در گیتا ۳۱۱
طریق کردار ۳۱٤
اجرای وظائف شرعی و مراسم قربانی در بهاگاوات گیتا ۳۱۹
معاد ۳۲۳
قانون علیت ۳۲۳
مراتب هستی ۳۲٤
راه خدایان و نیاکان ۳۲۵
قانون کارما در گیتا ۳۲۶
راه رستگاری ۳۲۷
پیوستگی خالق و مخلوق ۳۲۷
درخت واژگون ۳۲۸
نزول حق درعالم محسوسات ۳۳۱
وحدت وجود ۳۳۳
طریق عشق ۳۳۷

فصل نهم ـ مکاتب فلسفی بودائی ۳٤۳

مکاتب فلسفی تراوادا ۳٤۳
مبانی مکاتب «وی باشیکا» و «سوترانتیکا» ۳٤٤
عدم جوهر ثابت ۳٤۵
علیت ۳٤۵
چهارشرط و شش علت و شش نتیجه ۳٤۹
شش علت ۳۵۰
چهارنتیجه ۳۵۲

عناصر گذرنده و برق آسا ۳۵۲
ریشهٔ مکتب «مادیامیکا» ۳۵۴
نیروانا ۳۵۶
عناصر حیات ۳۵۷
مفهوم ماده ۳۵۸
مفهوم دارما ۳۵۹
ماده و ذهن و نیرو ۳۶۰
عناصر مادی ۳۶۰
عناصر ذهنی ۳۶٤
نیروها ۳۶۷
کارما ۳۶۹
جبر و اختیار ۳۷۰
سطح های مختلف کارما ۳۷۲
مبحث شناخت ۳۷٤
جدول هفتاد و پنج عنصر بودائی ۳۷۷
دوازده گروه آیاتانا ۳۸۲
هیجده داتو ۳۸۳
مکاتب فلسفی‌ماهایانا ۳۸۳
مکتب «ویجنیاناوادا» طبق آئین اشواگهوشا ۳۸۵
فلسفهٔ «تاتهاتا» متعلق به اشواگهوشا ۳۸۷
اصل روشنائی و اصل عدم روشنائی ۳۸۹
مظاهر نادانی ۳۹۰
ذهن و خود آگاهی ۳۹۲
ارتباط ذهن و دنیای خارج ۳۹٤
مکتب «ویجنیاناوادا» یا «یوگاچارا» ۳۹٤
هشت ویجنیانا ۳۹۵
منشأ آگاهی ۳۹۷
دگرگونیهای ذهن جهانی ۳۹۸
خلاء هفتگانهٔ عناصر ۴۰۰

عالم رؤیا ۴۰۱
مظاهر سه گانهٔ ذهنی ۴۰۲
۱- ماهیت توهمی مظاهر ذهنی ۴۰۳
۲- ماهیت نسبی و جنبهٔ علّی مظاهر ذهنی ۴۰۳
۳- ماهیت مابعدالطبیعی مظاهر ذهنی ۴۰۵
عقل نسبی و عقل مطلق ۴۰۵
مراتب سه گانهٔ علم ۴۰۶
مکتب «مادیامیکا» یا «شونیاوادا» ۴۰۸
مبانی آئین مادیامیکا ۴۰۹
شیوهٔ جدلی ناگارجونا ۴۱۱
نسبیت جهانی ۴۱۳
حرکت و سکون ۴۱۷
ادراک ۴۱۹
هستی و نیستی ۴۱۹
ایجاد و بقاء و فناء ۴۲۰
نیروانا ۴۲۴
مکتب «شونیاوادا» و تفاسیری که از آن شده است ۴۲۷

فهرست اعلام و موضوعات و رسائل و اصطلاحات سانسکریت و منابع و مآخذ در پایان مجلد دوم آورد شده است

فصل اول

مقدمه

فلسفهٔ هندی در دامن دین هندو پرورش یافت و باستثنای کیش بودائی و جِین (jaina)، علوم نظری هندو هرگز از دین جدا نگردیدند و با اینکه اتصال و پیوستگی آنان به سنت هندو که بزعم خود هندوان سنتی است پیوسته و ابدی (ṣanātana dharma)، گاهی سست و گاهی پایدار بوده است، باوصف این، هرگز گسستگی و انفصالی که دراروپا خاصه بعداز قرون وسطی بین فلسفه و دین بحصول پیوست در هند مصداق نیافت.

دین هندومجموعه‌ایست وسیع ونامتجانس از نوشته‌های آسمانی و آراء گوناگون نظری و مکاتب فلسفی وافسانه‌های مقدس واساطیری که نظم وترتیب خلل‌ناپذیر آن علیرغم پیچیدگی و تعدد و تنوع مطالب، شگفت‌آور و در خور ستایش است. آنچه دراین دین موجب حیرت است، نیروی احیاء وپیوستگی مدام‌آن است. ازدوران باستانی ودائی تاپیدایش مکتب «تانترا» (tantra) که آنرا ودای پنجم‌نام‌نهاده‌اند، رنگ معنویت هندو که بیش از هرچیز دست یافتن به راه نجات و تجرد و اطلاق است وبی گمان قریحه ونبوغ فکری این‌قوم کهنسال، درهر پدیده معنوی پویای‌آن و در هرعلمی جویای همان بوده است، تغییری در کنه خود نکرد وهمان دین‌برای آنکه بتواند جوابگوی مقتضیات فکری واجتماعی دوره‌ای ازتاریخ باشد، شاخ وبرگ بسیاری به‌ساقه‌اصلی‌خویش‌افزوده است. نظام برهمنی که مدام‌درگسترش همه‌جانبه بوده است با نرمش و تدبیری خاص آراء و عقاید دیگر را ولوآنکه به‌ثنویت روح و ماده‌اعتقاد داشته‌اندیادرشیوهٔ تحقیقی‌خود اصول سنت‌هندو را مراعات نمی کرده‌اند، یا اساساً در محیطی غیر از نظام برهمنی پیدا شده و عناصر بومی و جدیدی داخل

نحوهٔ تفکر برهمنی کرده‌اند، بعلت اندك توجهی که این نظرات فلسفی به سنت هندو داشته‌اند پذیرفته‌است، وبتدریج کیش برهمنی که‌ابتدا درقبضهٔ طبقهٔ خاص روحانیون و برهمنان بود وعامهٔ مردم از استفاضهٔ آن محروم بودند، با سایر پدیده‌های فکری آن سرزمین درهم آمیخت و امتزاج و تلفیق شگفت انگیزی پدید آورد که در آن کلیهٔ تجلیات فلسفی و نظری هند برطبق سلسله مراتب تزلزل ناپذیری نظام یافت و هرعضو این پیکر واحد در درجه‌ای از درجات جای گرفت و سازمان فراخی بوجود آمد که بصورت کیش میلیونها هندو جلوه کرد و در نتیجه دین هندو منبسط و محیط به همهٔ اموری شد که در آن مرزوبوم ظاهر شده و تکوین یافته بود.

هند سرزمین عِجائب است و این عبارت سخنی گزاف آمیز و دور از واقعیت نیست، زیرا کلیهٔ مراتب و سطح های مختلف فرهنگ بشریت از اعتقادات ابتدائی پرستش درخت وآب گرفته (که هند از تمدن مهنجودارو به‌میراث برده است) تاغور و بررسی در کیفیت یگانگی وجود در آن سرزمین بموازات یکدیگر وجود دارند و هم‌زیستی می کنند و درعصری که هنوز برخی از دهقانان هندو مشغول پرستش مار و درخت‌اند وآنرا بدون شك از نیاکان بومی وغیرآریائی خود به‌ارث برده‌اند، نهضت «عدم آزار» (ahiṃsā) گاندی که‌از سنن کهن اخلاقی هند سرچشمه می گرفت، بزرگترین عبرت را به بشریت آموخت و استقلال هند را از راهی که برای دنیای امروزی تصورآن نیز دشوار است، بدست‌آورد. رؤیائی که فیلسوف یونانی افلاطون در ذهن می‌پروراند ومی‌خواست عنان حکومت و زمام شهریاری رابه‌حاکمان حکیم ببخشد در هند تحقق یافت. نظام طبقاتی هندو در اصل همان مفهوم «جمهوری ایده آل» افلاطونی را می‌رساند که بموجب آن حاکم حکیم و حکیم حاکم بوده است. برهمنان که طبقهٔ روحانیون وحکما بودند برخلاف معتقداتی که امروزه رواج و رونق یافته، بیکارهٔ افسوس خوار و استعمارگر نبوده‌اند. نظام طبقاتی هندو هرگز به تقسیم‌بندی اجتماعی ومبارزهٔ طبقاتی چنانکه در مغرب زمین پس‌ازانقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم و انقلاب صنعتی قرن نوزدهم پدید آمد، نگرائیده

است. عاملی که در بدو امر در نظام طبقات چهارگانه (caturvarna) هندوان باعث برتری طبقه‌ای به‌طبقهٔ دیگری گردیده، نه‌امور مالی بوده ونه‌امور اقتصادی، چه‌بسا برهمنان فقیر و تنگدست و «شودراهای» (s'udra) [۱] غنی وثروتمند دیده شده است. مراد از نظام طبقاتی برقرارساختن سلسله مراتبی براساس امکانات فطری و معنوی اشخاص بوده است. راست است که این نظام چهارگانه رو به زوال نهاد و گسسته گردید و مفاسد بزرگی از آن ظاهر شد و برخی از برهمنان طماع شدند و سرانجام آنچه در بادی امر نظام‌اخلاقی ومعنوی عالم بود، براثر انحطاط تدریجی، تاحدی مبدل به مبارزهٔ طبقاتی گردید، معذلک مفهوم «دارما» یا « شریعت »، «عدالت»، «نظام‌اخلاقی» هرگزاز اذهان‌هندوان محونگردید وهمواره منشأ سرشارالهام‌بماند.

یکتاپرستی(monothéisme) وچندخدائی(polythéisme) و«مونیسم»[۲](monisme) و کلیهٔ پدیده‌های دیگری که در هند پدیدار شد و امروزه چون جنگل انبوه و بن‌بستی به دیدهٔ مبتدیان جلوه می‌کند، موجب شدکه عوام ظاهر امر را با اصل آن اشتباه کنند و هندوان را بت پرست و صنم پرست بدانند. کیش هندو هیچگاه ماده پرست نشد و از واقعیت ازلی و بارگاه ایزدی دیدی بزرگتر از آن داشت که نامتناهی‌را محدود دربند بتی‌ناپایدار ببیند ومجازی را مطلق‌بپندارد و به‌چندخدائی صرف بگراید. «کوماراسوامی» می گوید: «پنداشتن اینکه کیش هندو آئین چندخدائی صرف است بسان چندخدائی یونانیان و رومیان، خود ساده اندیشی محضی است که فقط در خورآن دانشجوی غربی است که وارث « پاگانیزم » (paganisme) رومیان ویونانیان بوده است[۳]». فرضیه چندخدائی هندوان‌همواره مبتنی بریک سلسله تمثیل وصور تمثیلی بوده است و « میت‌ها » (mythe) و ارباب انواع گوناگون در حکم

۱- لفظ«شودرا»اشاره به‌آخرین طبقهٔ این‌نظام است وشامل کشاورزان وپیشه‌وران‌است.

۲- عقیدهٔ‌مبتنی بر یک گوهری، یک حقیقتی، وحدت موجود.

۳- A. K. Coomaraswamy : *The Transformation of Nature in Art*, New York, 1956, p. 157.

آئینه ها ومظاهری بوده‌اند که صفات ربانی درآن ها متجلی است. عالم مشهودآئینهٔ ظهور تجلیات (ābhāsa) حق است وبنابه گفتهٔ حکیم شهیر«شانکارا»(S'ankara)«این ضمیرالهی است که در کنه واقعیت خود، جهان را رسم می کندو درآن منظر، خویشتن راتماشا کرده وازنمایش خویش محظوظ می گردد». بین خالق ومخلوق وشاهد ومشهود، تشابه و ارتباطی است (sādrs'ya) و این ارتباط کلی ، شامل تمامی درجات آفرینش است و خدایان و بتها و اصنام ، مظهر (pratīka) صفات برهمن لایتناهی‌اند و این ارتباط و پیوستگی کلی بین اشیاء و مراتب هستی موجب گردید که در کیش متأخر هندو صفات ایزدی را به‌تماثیل هندسی (yantra) ، سمعی (mantra) و صوری و بصری (mūrti) توجیه بکنند ومیان الوان ، اصوات ، اشکال و افکار ، تشابه و ارتباط کلی پدید بیاورند وبه‌اسرار دهر وهستی وعالم صغیر وکبیر با دیدی ترکیبی ویکپارچه بنگرند وفیض هستی را در کلیهٔ موجودات ساری و منتشر بیابند و همهٔ اشیاء را لازم و ملزوم یکدیگر بحساب بیاورند.

سه‌دورهٔ ودائی[1] (۱۵۰۰ الی ۵۰۰ پیش‌ازمیلاد) و برهمنی (۵۰۰ قبل‌ازمیلاد الی ۸۰۰ بعدازمیلاد) و هندو (از قرن هشتم میلادی به‌بعد)، توسعه و گسترش و تکامل همه جانبهٔ جریانی است که‌ازچشمه ساران فیاض‌مبدأ ودائی روانه می گردد وپیچ وخم‌زمان را می‌پیماید وازآبشارهای‌تحولات اندیشه گذر می کند وجویبارهای عقاید و آراء نوشکفته بدان می‌پیوندد و بتدریج مبدل به رودی بزرگ می‌شود که براثرافزایش وگسترش روزافزون توانا می گردد وسرانجام باسکوت و وقاری بی‌مانند در دریای خاموشی و یگانگی محض که هدف غائی معنویت هندو است می‌آساید و می‌آرامد. این مثال بدان آورده شد تا وحدت معنویت هندو که فلسفه وحکمت نیز جزءآن بوده و یکی از ارکان‌آن بشمار می‌آید آشکار بگردد ، زیرا با توجه باینکه افکار وآراء مردمان این‌سرزمین روبه‌تکمیل و گسترش بوده است، هندوان نخواسته‌اند

۱- دانشمندان ومستشرقین غربی‌تاریخ تکامل کیش‌هندو را به سه دوره تقسیم کرده‌اند وآنرا دورهٔ ودائی و برهمنی و هندو نام نهاده‌اند.

مکاتب فلسفی خود را بیرون از سنت دینی خود بررسی بکنند ، ومعتقد بوده‌اند که هیچیک ازمکاتب فلسفی هندورا نمی توان درحاشیهٔ سنت هندو، همچون واحدی مستقل و آزاد، درنظرآورد چه دراینصورت نه‌فقط از طریق صواب منحرف می گردیده‌اندبلکه دیدی محدود از جوانب مختلف متن واقعیت می‌داشته‌اند ، و بدیهی است که چنین دیدی ناقص و یکجانبه است. هندوان چنانکه بعداً در فصل شش مکتب فلسفی برهمنی‌مذکور خواهد شد، هرگزلفظی مترادف با «فلسفه» نداشته‌اند. واژهٔ فلسفه که گویا پیدایش آن به « فیثاغورث » منسوب است ، فقط عشق به حکمت (philo - sophia) بوده است و نه‌خودحکمت. هندوان علوم‌نظری خود را «دارشانا» (dars'ana) یادیده گاه فلسفی‌ونظری می گویند وحکمت وفرزانگی را یا«آتماویدیا» (ātmavidyā) یعنی«خود شناسی» ویا « براهماویدیا » (brahmavidyā) یعنی«معرفت به‌برهمن» می‌خوانند. غرض‌از دید گاه نظری، دیدی است که مااز یک‌جنبهٔ واقعیت داریم و این دید گاه‌ها نه‌فقط منکر یکدیگر نیستند بلکه اگرهم آنان را درسلسلهٔ طولی وعمودی درنظربگیریم می‌بینیم که‌مکمل یکدیگربوده وبرقاعدهٔ سلسله مراتب وجودی بنا گردیده‌اند.

بدانگونه که مادری ، ماه رابه‌طفل خویش‌نشان می‌دهد و آنرا همچون قرصی فروزان و آویزان ازسرشاخه‌ای بیان می کند و طفل بدرک‌آن نائل می‌آید ومادر از گفتن جزئیات مربوط به‌فاصله ماه و زمین امتناع می کند و می‌پندارد که کودک وی توانائی درک‌آنرا ندارد، بهمانگونه‌نیز، دید گاه‌های متعدد فلسفهٔ هندی باسطح های متغیرادراکات افراد تطبیق داده شده‌است[1]. این‌مثال هندی گویای‌آنست که واقعیت یکی است و فقط افق دیدها وسطح ادراکات انسانها متغیر است و دیدی که ما از جنبه‌های واقعیت داریم‌نسبی است وهر مکتب و مشرب فلسفی یکی از این‌جنبه‌ها را در نظر می گیرد. از این‌رو مکاتب فلسفی نه‌فقط متضاد با یکدیگرنیستند بلکه

1 - S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, London, 1962, vol. II, p. 48.

یکدیگر را تکمیل می کنند و بتدریج نقاب از چهرهٔ جمال حق برمی کشند و هدف آنان یکی است و آن دست یافتن به‌راه آزادی و نجات است. باید گفت که مکاتب فلسفی هندی در آن واحد پدید نیامده‌اند و اگر تاریخ تکامل آنان را تا آنجائی که مدارك موجود میسرمی کنند، مطالعه بکنیم بخوبی سیر تکامل وتکوین پاره‌ای ازآنان را مشاهده خواهیم کرد وعلت اینکه سنت هندو نخواسته است آنان را دراین جهت تحقیق کند، اینست که اعتقاد به‌اصل سیر تکامل برسبیل گسترش افقی عقاید وآراء که بموجب آن اندیشه از صورت ابتدائی خود به صورت کمال می گراید ومفاهیم بتدریج نشو و نما می کنند و صورت قاطعی می یابند ، برای هندوان اهمیت بسزائی نداشته است. یعنی هند آگاهی به‌وقایع تاریخی ندارد ومعتقد به‌اصل سیرتکامل و تطورنیست وچون به‌این پدیده توجهی نداشته،بدیهی‌است که دراین باب کوچکترین تحقیق وتأمل را روا ندانسته است ، بدین سبب تاریخ پیدایش مکاتب فلسفی‌هندی و الویت و برتری یکی بردیگری ، ازمعماهای ناگشودنی جهان هند شناسی است.

اعتقادی که هندو به « ادوارجهانی » داشته و مفهومی که وی از مراتب آفرینش وانحلال های پیوسته‌ای که در زمان‌بی‌آغاز و بی‌پایان همچنان ادامه دارد، مستفادمی کرده،باعث شد که کوچکترین ارزشی‌به‌لحظه ، زمان ودورهٔ‌تاریخی‌نداشته باشد وچون نفس‌موشکاف و کنجکاو هندو، به‌پدیدهٔ تاریخی اهمیتی قائل‌نمی‌شد و عاشق وحدت و نگران حیات اخروی بود، از این رو نه‌فقط هیچ همتی برای، پی‌بردن به‌نحوهٔ وقوع حوادث و افکار فلسفی ، مصروف نداشت بلکه همواره سعی کرد که بی‌اعتباری و بی‌اهمیتی آنان را به‌نحوی از انحاء به‌اثبات برساند. درست است که مکتب طبیعیات چون « وی شیشیکا » (vais'eṣika) زمان را امری کمی ومتشکل از لحظات پیشین و پسین ومؤخرومقدم می‌داند و مفهومی عینی از آن استنباط واستنتاج می کند ولیکن باتوجه به گرایش‌عمومی این قوم‌به‌اعراض از دنیا واقبال به‌آخرت، ونیز نحوهٔ تفکری که‌باعث می‌شدهندو از واقعیت‌های‌عینی‌جهان دوری بکند وبر فراز آنان بال و پر بگشاید ،هیچ جای تعجب نیست که مفهوم تاریخ در آن مرز و بوم

ریشه‌ندوانید وهرگز یک شعورتاریخی برای غور وبررسی دراطراف حوادث تاریخی و سیر تکامل عقاید پدید نیاورد.

مکاتب فلسفی هندی درچنین محیطی مملو از عطرمعنویت ولبریز ازسی وحدت ظهور یافت و اگر بگفتهٔ بعضی‌ها هندوان اهتمام موشکاف و مورچه‌وار خود را که مصروف اکتشاف و استخراج حقایق روحانی و روانی عالم و انسان کرده‌اند، صرف کشف نیروهای طبیعت و طریق بکار بستن این نیروها و نحوهٔ استفاده از آنان می کردند، واگرشیوهٔ بغایت‌تحلیلی خود رامتوجه‌امورمادی وعلوم‌تجربی‌می‌ساختند، بی‌گمان قرنها پیش به‌قواعد «علوم جدید» پی می‌بردند وسیر تاریخی و سرنوشت خودرا تغییر می‌دادند، ولیکن‌این‌قوم‌هرگزعلوم مادی را غایت نهائی‌خودنپنداشت وباوصف اینکه تبحر شگرفی درعلوم طبیعی و ریاضیات ونجوم وطب داشت،وپیش‌از هرملتی به‌قواعد دستور زبان پی‌برده و درسدهٔ چهارم پیش‌از میلاد مسیح، «پانینی» (Pāṇini) با مهارت خیره کننده‌ای شالودهٔ قوانین زبان سانسکریت را پی‌ریزی کردهٔ است، مع‌الوصف تحقیقات آنان در بارهٔ علوم طبیعی و تجربی هیچگاه به‌مرحلهٔ کمال علوم الهی نرسید وهند هرگز از نیروهای مادی برای تسلط برعالم طبیعت و بدون توجه به‌نیاز معنوی انسان، استفاده نکرد و هیچگاه نخواست علوم را صرفاً براساس «تجربه» به‌معنی‌امروزی بررسی کنند وهندهرگزازسیری که سرنوشت‌برایش‌برگزیده بود، منحرف نشد و بدین سبب ندای دلکش اسرار درون و وعدهٔ باز یافتن بهشت گم گشته پیوسته در روح پرجلالش طنین می‌انداخت.

عجیب اینجاست، هند درحالیکه از بکار بستن نیروهای صرفاً مادی امتناع می‌کرد ونمی‌خواست خویش‌را اسیر«علوم‌تجربی» بگرداند، درجستجوی‌طریق‌انهدام کامل نفس امارهٔ انسان و دست یافتن به واقعیت لایتناهی و بقای سرمدی روشی صددرصد عملی برگزید وکوشید تا فلسفه را به حلیهٔ عمل بیاراید و به‌هدف نهائی آن که رستگاری و وارستگی‌است جامهٔ‌عمل بپوشاند. آنچه برای‌غرب«منطقهٔ ممنوعه» و «دست نیافتنی»بود، برای‌هند مقصد ممتاز وقبله گاه حاجت و بارگاه امید و ژرفنای

« نیروانا » (nirvāna) بود که آدمی باانهدام کامل تموجات ذهنی خود بدان ممتاز می گشت و از دریای «بازپیدائی» می گذشت و به‌ساحل آرامش وآسایش می‌پیوست. « گلاسناپ » در بارهٔ این‌نحوهٔ تفکر می گوید: «هم‌نظر باحکمای عهد باستان وقرون وسطی،فلاسفه هند معتقدبودند که مساعی آنان نباید صرفاً موقوف برتحقیق درماهیت واقعیات بشود بلکه پیش از هرچیز باید به‌تعقیب هدفی عملی بپردازند. این است که علم به‌ذات راستین کائنات باید در نشأت این حیات مایهٔ نشاط فناناپذیر روح عالم و محقق گردد، روان وی را تعالی بخشد و ترس و خواهش‌های نفسانی را از وی بزداید. از آنچه گذشت، این‌نکته روشن می گردد که حکیم هندی، معیارصحت یک‌آئین‌فلسفی را درشیوهٔ زندگی گروندگان بدان آئین فلسفی می‌داند ومعتقد است که معمار یک‌آئین فلسفی باید زندگی خود را براساس اعتقاد خویش استوار بکند و بین‌این و آن جدائی نیندازد وبعبارت آخری علم و عمل را صمیمانه درهم‌آمیزد. مردی چون «روسو» (J. J. Rousseau) که در بارهٔ تعلیم و تربیت نظرات بس‌بدیعی داشت ولیکن کودکان خود رابه « دارالایتام » روانه می‌ساخت یا فیلسوف بزرگی چون «شپنهاور» (Schopenhauer) که مبلغ ریاضت بود وخود هرگزبدان‌تن درنمی‌داد در هندهیچ مریدی نمی‌توانستند یافت زیرا فلسفه و زندگانی برای هندوان وجینها وبودائیان، دو امر متمایزی نیستند بلکه این‌دوبایستی صمیمانه درهم بیامیزند[۱]».

مستشرق فرانسوی «رنه گروسه»[۲] دربارهٔ فلسفهٔ «شانکارا» که یکی ازحکمای بزرگ ومفاخرعالم فلسفی است وعالم را مصنوع قوهٔ خلاقه و نیروی متخیلهٔ ایزدی می‌داند می گوید: « به‌نظر می‌آید که‌آئین شانکارا نمونهٔ هندی فلسفه کانت است. فلسفهٔ شانکارا گوئی پیش درآمد رسالهٔ « نقادی عقل مطلق »[۳] کانت است ولی

---

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, traduction française par A. M. Esnoul, Paris, 1921, p. 25.

۲ - René Grousset : *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923, p. 70.

۳ - Critique de la raison pure.

چنانکه گفته شد بهتر است از مقایسه سطحی فکر هندی و اروپائی اجتناب بورزیم. بدون شک شانکارا بسان کانت می‌پندارد که شخص عالم از شیئی معلوم فقط شناختی نسبی و اعتباری مستفاد تواند کرد و لیکن شانکارا براساس این تحقیق، استنتاج می کند که شیيء معلومی وجودندارد و علم به‌امور نسبی یاعلم به‌پدیده‌ها، یعنی علم به‌واقعیتهای عینی (faits)، (چنانکه ما آنرا در اروپا تصور می کنیم) توهمی بیش نیست یا بعبارت دیگر عدم شناخت (جهل) است. حال که دنیای واقعیتهای عینی بر اصل تحول، تطور، تحرك، بی‌قراری بنا شده است، پیروان مکتب «ودانتا» (vedānta) از صحنهٔ نمایش آن روی گرداندند و چون متفکرین رهبانی بودند تصور کردند که فقط اصل مطلق که یگانه وجود باقی و حقیقی است درخور تحقیق‌آنان است. اینک دیده می‌شود که علی‌رغم شباهتهائی چند که ازلحاظ روش فلسفی بین این دو حکیم موجود است، نقادی شانکارا در بادی امر منجر به‌نتایجی می گردد که کاملاً متضاد باانتقاد کانت است. فلسفهٔ کانت از آن جهت صفت ذهنی بودن معلومات را عرضه می‌داشت که فیلسوف‌را از تعمق درفلسفهٔ‌اولی برحذر بدارد وتحقیق او را محدود به شناخت پدیده‌ها بکند ولیکن‌شانکارا از قضایا و مقدمات مشابه نتیجه می گیرد که غور در پدیده‌ها، بی‌ارزش است و فقط فلسفهٔ اولی درخور اهمیت است. اگر خود را سرگرم این بکنیم که نتایج فلسفهٔ شانکارا را به‌لباس اصطلاحات کانت بیارائیم، به‌عبارتی شگفت‌آورمی‌رسیم مانند اینکه‌یگانه معرفت همان علم به معقولات و ذوات (noumènes) است و تنها شناخت، شناخت ناشناختنی است».

فلسفهٔ هندی را «بدبین» و «منفی» و «متحجر» و معتقد به اصالت تصور (ایده‌آلیست) دانسته‌اند. آنچه مربوط به بدبینی فلسفهٔ هندی است باید گفت که «بدبینی» فلسفهٔ هندی نه‌اینست که چون به‌واقعیت رنج جهانی پی‌بردیم قطع‌امید بکنیم و بیندیشیم‌حال که چنین‌است پس باید هرچه‌زودتر از این‌جهان رخت‌بربست

و درصورت امکان با انتحار و خودکشی به‌صحنهٔ خنده آور آن خاتمه داد. بدبینی فلسفهٔ هندی، « درام » نومیدی و یأس روح ناتوانی نیست که در خفقان بندهستی محصور می‌ماند و هیچ روزنهٔ امیدی نمی‌بیند و آرامش خویش را در انهدام کامل خود می‌یابد. بدبینی هندی نه « یأس » صادق هدایت و نه « تنگنای بیزاری » (spleen) «بودلر»(Baudelaire) ونه‌فرضیهٔ بیهودگی‌محض(absurde) «کامو»(Camus) است، بلکه می‌توان مصداق این‌مفهوم‌را در عبارت زیبای «پاسکال» (Pascal) یافت که در تاریکی هراسناك‌شب بدان شاعر شد وگفت : « آرام باش و بیقراری مکن تو اگرمرا تاکنون یافته بودی دیگر بجستجویم‌برنمی‌خاستی ». فلسفهٔ‌هندی رنج‌را انگیزهٔ اصلی‌وارستگی می‌داند. رنج‌انسان راتا آن‌هنگام می‌آزارد که روح‌درجستجوی حق بی‌آرام باشد و غافل از آن برایش نه‌آسایش باشد و نه قراری ، بعبارت دیگر حال‌که رنج موجود است و اجتناب ناپذیر ، راه‌گریز و رهائی نه‌اینست که‌خویش را قربانی رنج‌بسازیم، بلکه بایستی به‌مبدأ رنج پی‌برد و فقط پس‌از برکشیدن تیغ جانکاه رنج‌ازجان است که می‌توانیم‌خویش‌را از رنج منزه بسازیم‌وبی‌نیازبگردانیم و این‌بار ، رنج را قربانی خود بسازیم تا برفراز خویش ، خویشتن را بجوئیم و از تنگنای جهان زیرین بدرآئیم و به « نیروانا » واصل گردیم.

ازاین مبحث رنج جهانی مفهوم‌آزادی و «ایده‌آل» زنده‌آزادی(jīvan mukti) انتزاع گردید، یعنی آدمی که دراین‌حیات خاکی بقای‌سرمدی یافته است ودرسرحد بین مرگ و حیات و در تناقض هستی و نیستی یکچند باز برحسب اقتضای وجود زیست می‌کند و بسان فرزانه حکیمی است‌که درمحور دائرهٔ‌هستی قرار ابدی یافته و برگردش دورانی چرخ حیات با دیدهٔ بی‌اعتنائی می‌نگرد ، هیچ علاقه‌ای بدان نمی‌ورزد و نه درهستی است و نه در نیستی ونه در زمان است و نه در ابدیت بلکه درحالت اعتدال وصف‌ناپذیری است‌که‌نقطهٔ تقاطع و برخورد کلیهٔ تمایلات وجهات متضاداست،وبدانگونه که پره‌های گردونه‌ای نیروهای خودرابه‌مرکزمنتقل می‌سازند

وکلیهٔ نیروهای متضاد درمحور این چرخ خنثی می‌شوند ، بهمانگونه نیز کشمکش اضداد که از هزاران جهت سر برآورده‌اند در مرکز وجود « زنده‌آزادی » می‌آسایند و به اعتدال و توازن محض می گرایند.

« ایده‌آل » زنده آزادی هند ایجاد مردان عالی برفراز بشریت عادی است چون « ابرمرد » نیچه (Nietzsche) یعنی انسانی‌آراسته به‌فضائل وکرامات ملکوتی که بمصداق حافظ « ازهرچه رنگ تعلق پذیردآزاد است » . این مرد ممتاز ، نه‌زنده است و نه مرده ، یعنی به‌دنیا مرده و به‌عقبی زنده است و حواس را از محسوسات برکشیده ومتوجه واقعیت کرده است، مفهوم « ارهات » (arhat) بودائیان نیز ایجاد چنین مردان اولی بوده است. تیرهٔ «تراوادای» (theravāda) بودائی این نوع مردان را خالی ازهرگونه عواطف و سرد تصور کرد ویکی از انتقاداتی که تیرهٔ ماهایانای (mahāyāna) (چرخ بزرگ) بودائی بدان کرد این بود که « بودا » هرگزچنین طرفه معجون خودخواهی نبوده است که باانسان و بشریت سروکاری نداشته باشد ودر نتیجه ماهایانا واکنشی در قبال این نحوهٔ تفکر از خود نشان داد و صفات احسان واکرام وعنایت و لطف و ترحم را که بوداهای پیشین به بشریت مبذول می داشته‌اند وخود بودای تاریخی (شاکیامونی) بحد وفوراز آن برخوردار بوده است جایگزین مفهوم متحجر « ارهات » تیرهٔ « تراوادا » کرد.

انتقاد دیگری که به فلسفهٔ هندی کرده‌اند صفت منفی بودن آن است. پیش‌ازآنکه سخن‌از مثبت بودن یا منفی بودن به میان آید، باید دید مراد از منفی چیست و مثبت کدام است؟ اگرمنفی بودن رابه‌معنی اعراض از دنیا وگوشه گیری و خلوت گزینی تعبیر کنیم بایستی گفت که از لحاظی فلسفهٔ هندی منفی است یعنی منفی نسبت به‌حیات ظاهری اجتماع زیرا کسی که در صومعه معتکف می‌شود یا به خویشتن کاوی ونفس کشی می‌پردازد در واقع عملی بغایت مثبت انجام داده است. آنچه را عوام منفی تشخیص می دهند ، احتمال دارد برای صومعه نشینان و خلوت گزینانی که درآرامکدهٔ دل سکوت ابدی یافته‌اندعملی بینهایت مثبت وبسیار

دشوار باشد و اگر اندکی به زندگی یوگیان و پاکبازان هندو توجه بشود، معلوم خواهد شد که نحوهٔ زندگانی‌آنان بهیچوجه نه‌منفی است و نه کاری آسان. منفی و مثبت مفاهیمی بسیار نسبی است ونحوهٔ تفکرقومی راکه از دیرباز معتقد به‌این بوده است که مراتب آگاهی بسیار است «و آنچه را همه روز گویند فرزانه حکیم شب می‌داند وشب عوام روز خواص است»، چگونه می‌توان به‌معیارعباراتی‌تهی و پوچ چون منفی ومثبت سنجید و قضاوت در بارهٔ مفاهیمی کرد که در هیچیک از مقولات متعارف تفکر مانمی گنجد و نسبت خوب و بد و درست و غلط به‌اعمال آنان صدق نمی کند ، زیرا آنان سلسله مراتب ارزشهای جاری و عادی را کاملاً دگرگونه و معکوس ساخته‌اند و می‌خواهند آدمی درست عکس آنچیزی که هست بشود یعنی مردی اولی ومتمایز از بشریت عادی.

نقص دیگری که برخی در فلسفهٔ هندی دیده‌اند ثبات و سکون آن است ، هندوان بسان سایرمشرق زمینی‌ها«گذشته گرای» و «ثبات جوی»اند. اصولاً این اتهام را نه‌فقط به‌هند وارد می کنند بلکه آنرا به‌تمام مشرق زمین نسبت می‌دهند و شرق را «تغییرناپذیروساکن» می‌خوانند. حکمت وفرزانگی در بند زمان ومکان نیست وتغییری نمی کند ولی امکان دارد موضوع وتم‌های (thème) فلسفه‌تغییربکند و یکی از علل اینکه بعد از قرون وسطی در غرب فلسفه از دین جدا شد این بود که‌فلسفه به‌عالم مابعدالطبیعه دست یافته بود ، یا می‌بایستی قدمی فراتر نهاده و درآن مستغرق می گردید چنانکه فلسفه‌هند شد یا می‌بایستی ازآن منحرف می‌شد و شالوده و اساس‌فلسفهٔ مدرسی‌را ازهم می‌پاشید و شیوهٔ تازه و موضوع جدیدی برای فلسفه ابداع می کرد. البته باید افزودکه غرب این‌طریق اخیر را انتخاب کردوبین این دوراهی،راهی را برگزیدکه درآن ، موضوع فلسفه‌تغییرمی کرد. مباحث مربوط به‌مبدأ و معاد و ارتباط وهم‌بستگی انسان و عالم و هم‌آهنگی آدمی با طبیعت از برنامهٔ فلسفه حذف شد و نیروی عقلانی خود انسان معیار هر ارزشی و اساس هر تحقیقی بحساب آمد.

فلسفهٔ هندی هرگزگذرش به این دوراهی نیفتاد و هندوان خواه بـه حق ، خواه به‌ناحق دمی‌از عاقبت غافل نشدند وفلسفه نزدآنان به تک‌روشی‌وتک‌اندیشی صرف نگرائید و اغلب بصورت مکتب ماند و هر حکیمی مفسر حکیم پیشین شد و همواره اعتراف کرد که سخنی تازه نمی گوید بلکه افکار و عقاید اساتید و متقدمان را تعبیر وتفسیر می کند . و لیکن باید گفت که نقش این سلسله حکما فقط منفعل و پذیرنده نبوده است و این فلاسفه مکتبی را که بدان تعلق داشتند، بتدریج تکمیل کردند وبدون شک یکی‌ازعللی که باعث نضج و شکوفائی بیسابقهٔ مکاتب فلسفی هندی گردید، رقابت ومجادلات قلمی‌ای‌بود که پیوسته بین پیروان مکاتب مختلف انجام می‌پذیرفت. پیدایش کیش بودائی و رقابتی که بین‌آن ومکتبهای‌هندو ایجاد شد، موجب گردید که شیوهٔ استدلالی وتعقل و روحیهٔ انتقادی ایجاد بشود وتوسعه بیابد . مکتب «نیایا- وی‌شیشیکا» (nyāya - vais'eṣika) که به مقولات‌شانزده گانه احتجاجات جدلی و مقولات ششگانه طبیعت (چون جوهر و عرض و فعلیت و غیره) و قیاس منطقی و مبحث ادراك و شناخت و فنون و آداب مجادله ، توجهی خاص مبذول می‌داشت سلاح خطرناکی دردسترس فیلسوفان هندو می گذاشت وبودائیان نیز برای‌مقابله با حریف، خویش را بهمان سلاح آراستند وپیدایش روش استدلالی بودائـی بـالاخص منطقیونی چـون « دینا گـا » (Dignāga) و« چاندرا کیرتـی » (Candrakīrti) تعادل را برقرار ساخت و این روش استدلالی دست کمی از مکتب متقابل هندو ندارد وا گرازآن برترنباشد لااقل مساوی‌است .

گفته شده است که فلسفهٔ هندی واقعیتهای‌عینی‌جهان را انکار کرده وخودرا مشغول مفاهیم انتزاعی کرده است و درعوالم ملکوتی طیران می کند و در فضای لایتناهی بال وپر می گشاید . این انتقاد هم درست است و هم نادرست، زیرا فکر هندی، این جهان سست‌بنیادرا همیشه با دیدهٔ بی‌اعتنائی نگریسته است و همواره کوشیده که نسبیت ارزشهای حادثات جهان را آشکار بسازد و آدمی‌را متوجه ثبات حقایق عالم واسرارآن‌بگرداند، چون‌تجربهٔ هزارسالهٔ‌این‌قوم راه مراقبهٔ احوال درون

و طریق وارستگی را به آن می‌آموخت و چون لذت ساحل آرام « نیروانا » را چشیده بود ازآن دست برنکشید وخواست فقط در کسب وتحصیل آن همت بگمارد وبس .

مکتب « ایده‌آلیسم » [1] هندو مانند آئین و دانتای عاری از ثنوبت در شخص «گوداپادا» (Gauḍapāda) وبعد «شانکارا» باوج کمال خود رسیدو«شانکارا» باتوسل به فرضیهٔ «مایا» (māyā) که تخیل جهانی و نیروی سحرآمیز خلقت ونیروی استتار است ، جهان را سرابی بس فریبنده پنداشت و واقعیت معادلهٔ «آتمان مساوی است با برهمن »[2] را به شیوهٔ « طرد ماسوای حق » آموخت . در مکتب های فلسفی تیرهٔ «ماهانایای» بودائی، حکمای بزرگی چون«اشواگهوشا»(As'vaghoṣa)و«ناگارجونا» (Nāgārjuna) برخاستند که اولی جهان را مصنوع ذهن می‌دانست ومعلومات رابه عوارض وظواهرناپایدارتعلق می‌داد وعین وذهن را تجلیات نیروی تخیلی می‌پنداشت، و دیگری « ناگارجونا » است که برای اثبات نسبیت کلیهٔ مقولات به شیوهٔ مجادله خاص (prasanga) گرائید که همه چیز را ظواهر و پدیده‌هائی بی بود و نسبی جلوه می‌دادوآنان را یکی‌پس ازدیگری‌طرد می کردوخلاء همه گانه وهمه‌جانبهٔ هستیها و کائنات‌را جایگزین مبحث‌وجودی اوپانیشادهامی‌نمود . هیچ تردیدی‌نمی توان کرد که «بودا» و«شانکارا» و«ناگارجونا» بزرگترین فلاسفه و ژرف اندیشترین حکمائی هستند که سرزمین هند به عالم بشریت تقدیم کرده است .

۱- دراصطلاح فلسفهٔ اسلامی هرمکتب فلسفی که مبتنی بریک واقعیت مطلق‌است ودید فلسفی خود را بر اساس آن می‌نهد ، باید درواقع مکتب « اصالت واقعیت » یا «رئالیست» نامیده بشود، ولی کلمهٔ «رئالیسم» در فلسفهٔ اروپا به‌مکتبهائی‌اطلاق می‌شود که مرتبهٔ عینی‌عالم ماده را اصل و واقعیت می‌دانند، درحالیکه کلمه «ایده‌آلیسم» به‌مکتبهای معتقد به اصالت تصور یا عوالم برتر از ماده داده می‌شود . از لحاظ فلسفهٔ اسلامی مکتب شانکارا و بیشتر مشارب فلسفی‌هندی «رئالیست» یا اصالت واقعیت است، اما چون در این کتاب ازمنابع اروپائی نیز استفاده شده ، کلمهٔ « ایده‌آلیسم« بنا به استعمال متداول آن در اروپا در بارهٔ مکتب های فلسفی هند بکار برده شده است .

۲. آتمان (ātman) یعنی‌واقعیت اصل وعالم صغیر، وبرهمن یعنی واقعیت عالم کبیر.

ولی هند ازواقعیتهای عینی جهان نیزچندان غافل نبوده‌است. مکتب «چارواکا» (cārvāka) که معتقد به اصالت ماده بود، درآن سرزمین ازدیرگاهی وجود داشته است. پیروان این مکتب معتقد بودند که دم را بایستی غنیمت شمرد و عاقبت و آخرت وآزادی و«وداها» مفاهیم سرگرم کننده‌ای بیش نیستند وکسی ازبهشت باز نگشته است تا چگونگی آنرا به ما بیان کند. این مکتب بعلت بُعد ضد دینی وضد برهمنی که داشت، نضجی نگرفت و بزودی روبه انحلال واضمحلال نهاد. اما بین مکتبهای متشرع (āstika) هندو، آئین «نیایا- وی شیشیکا» و«سانکهیا» (sāmkhya) از جمله مکاتب «رئالیستی» هستند که هم اصالت عالم عینی را می‌پذیرند و هم اصالت عالم ذهنی را قبول دارند و حس و تجربه را مآخذ معلومات می‌دانند ولی چون درهندمبحث «زایش دوباره» و«گردونه بازپیدائی» وقانون عمل و عکس العمل (karma) و زندگی اخروی و آزادی یکی از اصول مشترك و انکارناپذیر کلیهٔ این مکاتب بوده است، بدین سبب، حتی مکتبهائی که «رئالیست» بودندبه همان نتیجه مکاتب «ایده‌آلیستی» رسیدند و کمال و مقصد غائی را در نجات و آزادی وگریز از بند دائرهٔ هستی یافتند.

دوران بزرگ فلسفه هند - حال بی‌فایده نیست که سخنی چند در بارهٔ دوران بزرگ تاریخ فلسفهٔ هندی ایراد شود. «رادها کریشنان» تاریخ فلسفهٔ هند را به چهار دورهٔ بزرگ بخش کرده است که عبارت است از:

۱- دورهٔ ودائی[1] (۱۵۰۰ الی ۶۰۰ سال پیش از میلاد).

۲- دورهٔ حماسی[2] (۶۰۰ سال پیش از میلاد الی ۲۰۰ سال بعد از میلاد).

۳- دورهٔ سوتراها[3] که از سدهٔ دوم میلادی آغازگردید.

۴- دورهٔ مدرسی[4] (این دوره نیز از سدهٔ دوم میلادی آغازمی گردد).

۱- دورهٔ ودائی با هجوم اقوام هند و اروپائی و استقرارآنان در شبه قارهٔ هند

۱- Radhakrishnan : *op. cit.* p. 52: رجوع شود به Vedic period

۲- Epic period ۳- Sūtra period ٤- Scholastic period.

آغاز می گردد. دراین دوره، تمدن وفرهنگ آریائی بسط یافت و ریشه دوانید. این دوره‌آغازسرودهای «ریگ‌ودا» (ṛgveda) و«براهماناها» (brāhmaṇas) وآغازدوران «ایده‌آلیسم ملکوتی» «اوپانیشادها» است (upaniṣads) . کهنترین اثری که ازقوم هند و اروپائی بدست ما رسیده ، سرودهای « ریگ‌ودا » است. در بارهٔ مفهوم این سرودهای تمثیلی که درمدح و ثنای خدایان سروده شده بعدها به تفصیل بحث خواهد شد. اساس این نحوه تفکر اولیه قوم هندی، آئینی‌است که علاوه برخاصیت صرفاً عبادی بی‌گمان مفهوم فلسفی نیز داشته است، وآن ایجاد وحدت و پیوستگی دنیای فانی‌آدمیان با دنیای باقی‌خدایان بوده است. مراسم مربوط به چیدن محراب آتش و «بازسازی» مراتب هستی به شیوهٔ مجازی و طریقی که فدیه و قربانی بیاری موکل آتش اگنی (Agni) به بارگاه خدایان ارسال می‌شده ، گواه بردید بغایت ترکیبی این قوم کهنسال ازمتن واقعیت جهان است .

در دورهٔ بعدی که بدان دورهٔ برهمنی گفته‌اند چه‌آن همزمان با پیدایش آثار معروف به «براهماناها» ودورهٔ استیلای‌طبقهٔ برهمنان و کاهنان‌است، مراسم عبادی بسط وترویج یافت وسرانجام بصورت معتقدات قشری وجزمی‌درآمد واندیشه دربند آن محصور ماند وازحدودی که موبدان ابداع کرده بودند، تجاوزنکرد ولی بتدریج واکنشی درقبال این مراسم منجمد پدید آمد و با ظهور « اوپانیشادها » که بدون تردید ارزنده‌ترین آثاری است که معنویت هندو به عالم فلسفی تقدیم کرده ، شیوهٔ تحقیق «باطنی» گردیده ودید فلسفی ازخارج به‌درون گرائید وقربانگاه مبدل به پیکر مرتاض وقربانی‌مبدل به حیات او وهدف قربانی مبدل به ذات و حقیقت اوشد. این گرایش به باطن وجستجوی مفتاح حقایق درون، یکی ازصفات ممیزه «اوپانیشادها» است. این آثار با «طرد ماسوای حق» وگفتن اینکه آتمان (ātman) ذات وحقیقت عالم صغیروبرهمن (brahman) ذات عالم کبیربرفرازاین دنیاست (neti,neti)[1] وآن

۱- نتی (na-iti, = neti) یعنی نه این است و مراد اینکه برهمن ورای کثرات است .

منزه از تعینات عینی و ذهنی است و فقط به صفات سلبیه بیان تواند شد بعد تنزیهی ولایتناهی آئین یکتاپرستی صرف راپی‌ریزی کرد و دیدی ژرف به کنه هستی جهان و عمق وجود انسان گشود و همانندی و اتحاد این‌دو را با عباراتی سحار و دلپذیر و در قالب الفاظ فشرده ابراز داشت. اوپانیشادها بدون شک منشاء فیاض و سرشار بیشتر تجلیات معنوی هند است و آئینهٔ تمام نمای عمده معتقداتی است که در آن زمان درشرف وقوع و درحالت تکوین بوده است. این «آئین پاکبازی» در قرون وسطی بصورت مکتب «ودانتا» (vedānta) درآمد وبانیان مکتب «ودانتا» کوشیدند که سرآمد تعلیمات اوپانیشادها را که در رسالهٔ معروف «براهماسوترا» (brahma - sūtra) منعکس گردیده بود بفراخور همت خود و بنابه مذاق و مشرب شخصی و طبق سنتی که بدان تعلق داشتند تفسیر کنند و تعلیماتی چند بر آن بنگارند.

۲ - در دورهٔ حماسی اتفاقات عمده وشگرفی در سرزمین هند روی داد. آئین برهمنی که چهار رسالهٔ ودا و براهماناها را شامل بود کلیهٔ شئون مذهبی ودینی را قبضه کرد و سازمان دینی خود را در سطح اجتماعی بصورت نظام طبقاتی منعکس ساخت وبدین‌نحو شالودهٔ سازمان استواری را پی‌ریزی کرد که به کلیهٔ امور معنوی آن سرزمین تسلط داشت. درحاشیهٔ این نظام خاصه درمیان طبقات سلاطین وسلحشوران (kṣatriya) فعل و انفعالاتی روی می‌داد و روش‌های مستقل عقلانی و استدلالی همچون واکنشی در قبال آئین برهمنی ظاهر گردیدند. این پدیده‌های معنوی عبارت بودند از کیش بودائی وجین و پرستش «واسودوا کریشنا» (Vasudeva Kṛṣṇa) که بعدها تبدیل به‌مذهب «ویشنوئی» (vaiṣvanism) شد وپرستش وعبادت «پاشوپاتی» (Pas'upati) که بعدها تبدیل به مذهب شیوائی گردید. این رشتهٔ اعتقادات اخیر که در ذهن عوام نقش بسته بود و ازقشرهای پائین‌اجتماع ظاهر گردید امکان دارد بقایای تمدن بومی هند بوده باشد.

بهرحال این سلسله اعتقادات باستثنای کیش بودائی وجین در حماسهٔ بزرگ «مهابهاراتا» (mahābhārata) که آئینهٔ تمام نما و دائرة‌المعارف جملهٔ معتقدات

موجود در آن عصر بوده است، و عنوان « دورهٔ حماسی » مشتق از همان است منعکس گردید. آثار بدیع دیگری نیز که در آن هنگام در شرف وقوع و تدوین بوده است رساله های معروف به « پوراناها » (purāṇas) است که مجموعهٔ عوام‌پسندانه‌ای از افسانه های کهن و اساطیری آن مرزوبوم است و یکی از مهمترین مآخذ تحقیقات اساطیری است.

دین بودا وجین با اینکه در محیطی هندو پدیدار شده بودند معذلک روش نوی اتخاذ کردند و سندیت آسمانی وداها را نپذیرفتند. کیش بودائی به اصل «آتمان = برهمن» اوپانیشادها که در آن ایام سندیتی انکار ناپذیر یافته بود وخوان بیدریغ و زبدهٔ حقایق منزل و وحی شده (s'ruti) محسوب می‌شد کوچکترین اعتنائی نورزید. کیش بودائی مبحث وجود را در جهت معکوس مطرح ساخت و منکر سلسلهٔ مراتب هستی گردید و وجود را پراکنده ومتکثر یافت وآنرا به مثابهٔ عناصر وعوارض گذرنده و غیراصیل انگاشت که یکچندی ظاهر می گردند و علت و معلول یکدیگر واقع می‌شوند و فانی می گردند. بودائیان معتقد شدند علت اینکه جهان همچون واحد پیوسته‌ای جلوه می کند اینست که استمرار لحظات برق‌آسای پیدایش ها و انهدام های اشیاء آنچنان سریع انجام می‌پذیرد که پندار پیوستگی و ثبات بما دست می‌دهد. آفرینش و درجات هستی همانا صحنهٔ نمایش عناصر و مظاهر و حادثات‌اند و این پدیده‌ها بسان امواج هستند که روی سطح بی‌قرار «دریای باز پیدائی» ظاهر می‌شوند و آنی خویشتن را می‌نمایانند و سپس فانی می گردند و دم پسین با دم پیشین متفاوت است و در پس این مظاهر ناپایدار، جوهر و « خودی » (anattā)[1] که این عناصر بدان متصل باشند وجود ندارد و یگانه هدف، « نیروانا » یا خاموشی (nirodha) جملهٔ هستیها و کائنات است. « سامسارا » (samsāra) یعنی « دریای باز پیدائی » و « بحر صیرورت » و « نیروانا » یعنی انقطاع و انهدام و

۱ - « آناتا » (anattā) به پالی یعنی غیر خود « یا عدم جوهر ثابت » معادل آن به سانسکریت « آناتمان » (anātman) یا « عدم آتمان » است.

خاموشی. نیروانا معمای لاینحل است زیرا نه مثبت است و نه منفی و بودائیان از توضیح کیفیت آن همواره اجتناب ورزیده‌اند.

در دورهٔ حماسی شالودهٔ کلیهٔ مکاتب فلسفی‌هندی ریخته شد و فقط در دورهٔ سوتراها است که این مکتب ها بصورت شش مکتب متشکل ظاهر گردیدند.

۳ - دورهٔ سوتراها (sūtra).

مراد از «سوترا» سبک نگارش مبانی فلسفی‌بصورت ابیات وسوره‌های بسیار کوتاه و مختصراست که مطالب را به اختصار و ایجاز هرچه تمام‌تربیان می کند. در پایان دورهٔ حماسی مطالب مختلف مکتبهای فلسفی آنچنان بسط و گسترش یافته بود که ضروری شد رئوس مطالب رابنحوی ازانحاء در اذهان مردم محفوظ بدارند و نیز به افکار وآرائی که پراکنده و پریشان در هر سو در شرف تکامل بودندنظام بخشند. دانستن اینکه کدام یک‌ازاین‌مکتبها مؤخرو کدام‌یک مقدم‌است کاری‌است بسیار دشوار. بهرحال‌شش‌مکتبی که در این دوره‌آثارشان بصورت «سوترا» نگاشته شده بود عبارت‌اند از نیایا (nyāya) وی شیشیکا (vais'eṣika) سانکهیا (sāmkhya) یوگا (yoga) می‌مانسا (mīmāmsa) و ودانتا (vedānta).

٤ - دورهٔ‌بعدی معروف به‌دوره «اسکولاستیک» است که‌از سدهٔ دوم شروع می‌شود. این‌دوره تاقرن پانزدهم‌الی‌شانزدهم‌میلادی ادامه می‌یابد. حکمای‌بزرگ این دوره‌ازهندوان‌حکمائی‌چون کوماریلا (Kumārila) وشانکارا وراما نوجا (Rāmānuja) و واچاسپاتی میشرا (Vācaspati Mis'ra) و ویجنیانا بهیکشو (Vijnāna Bhikṣu) و غیره بوده‌اند و ازمیان بودائیان فلاسفه‌ای چون ناگارجونا (Nāgārjuna) و آشواگهوشا (As'vaghoṣa) و بوداگهوشا (Buddhaghoṣa) و غیره برخاستند. ادبیات فلسفی در این زمان بصورت مجادلات و مشاجرات قلمی درآمد و نظراتی بس بدیع و ارزنده ابداع گردید و شیوهٔ تعقل و استدلال عقلی براثر رقابت همه جانبهٔ این مکاتب بسط و ترویج یافت. اصطلاحات فنی مکاتب بتدریج معنی تخصصی بخود گرفت و تصنیفات بسیار بدیع در کلیهٔ امور فلسفی‌همراه با تفاسیر و تعلیقات حکمای

برجسته تحریر شد. از قرن هفدهم ببعد فلسفهٔ هندی روبانحطاط نهاد و رفته رفته نیروی خلاقهٔ خود را از دست داد. حکمای بعدی نه فقط مطلب تازه‌ای به‌مفسرین و حکمای پیشین نیفزودندبلکه آثارآنان نیز در زمینه های مختلف فلسفی از هرلحاظ کم ارزشتر از پیشینیان است.

بین مکاتب فلسفی هندی گاه گاه اختلافات فاحشی ازلحاظ روش تحقیق و موضوع تتبع دیده می‌شود، ولی در عین حال این مکتبها از عقایدی چند پیروی می کنند که می‌توان گفت به منزلهٔ صفات مشترك و اصول کلی همهٔ آنان بشمار می‌رود.

اصول مشترکی که ادیان و مکاتب مختلف فلسفی هندی قبول داشته‌اند

هندوان نظرات فلسفی خود را بدو گروه «ناستیکا» (nāstika) و «آستیکا» (āstika) تقسیم کرده‌اند. مراد از «ناستیکا» (نیست = na - asti) اشاره به عقاید و آرائی است که سندیت آسمانی وداها را نمی‌پذیرد مانند آئین بودائی و کیش‌جین و «چارواکا» که غیرمتشرع هستند وغرض‌از «آستیکا» شش مکتب فلسفی برهمنی است که بدون چون و چرا حقایق منزل وداها را قبول دارند و از شریعت برهمنی پیروی می کنند و موجودیت خودرا قائم بر آن می‌دانند. این شش مکتب را شش «دارشانا» (dars'ana) گفته‌اند.

فرضیهٔ کارما [۱] - یکی از فرضیه هائی که کلیهٔ مکاتب ششگانهٔ هندو وحتی آئینهای غیر متشرع هندی پذیرفته و شالودهٔ عقاید فلسفی خود را بر آن نهاده‌اند مبحث قانون کارما (karma) وتولد ثانی درگردونهٔ بازپیدائی‌است. این مشارب‌نظری و فلسفی برآن بودند که نظام طبیعی‌عالم درنظام اخلاقی جهان نیز منعکس است. هرکردار و گفتار و پندار واکنشی دربردارد یعنی بمحض آنکه فعلی را انجام دهیم تولید نیرو و تأثری می کنیم که برحسب آنکه نیك یا بد و خیر یا شر بوده باشد،

---

۱ - کارما یعنی کردار، و مراد از آن عمل و عکس‌العمل کردار است که همچون تأثرات دیرینه و پیگیر در ضمیر ناخود آگاه موجود است.

ثمرهٔ خوب یا بد ببار می‌آورد و بسان دانه‌ای است که چون شرایط ضروری حاصل شد می‌روید و رشد می کند و میوهٔ خویش را به‌ثمر می‌رساند. تأثرات لطیف ناشی از کردار گذشته، واقع در زمان و متمکن در مکان نیستند، چه‌بسا آثار آنان در حیات دیگری نمایان میگردد. دانه‌ای که من در زندگی پیشین کاشته‌ام امروز در بند این حیات خاکی نمایان می‌شود و تخمی که امروز می کارم در زندگی آیندهٔ من تحت شرایط خاصی ظاهر می گردد و مرا گریبانگیر آثار خود می‌سازد و سرنوشت تلخ و یا شیرین مرا تعیین می کند. قانون کارما حتی قدمی فراتر می‌نهد ومعتقداست که خود انسان محصول کردارها واعمال زندگیهای پیشین است و در این راه دراز پیدایشهای پی‌درپی، مرگ فرجام کار وپایان راه نیست بلکه آغازحیات دیگر وسرنوشت دیگری است ومادام که انسان به‌معرفت مطلق و وارستگی کامل نائل نیاید ازاین گردونه آزاد نخواهد شد.

شاید بتوان ریشهٔ این‌قانون را در نحوهٔ قرائت سرودهای ودائی جستجو کرد یعنی در دعاها و اورادی که در مراسم قربانی و نیایش بکار می‌رفت. زیرا هندوان را عقیده براین‌است که اگراین‌اوراد و منترها بنحو احسن‌وبدون دخالت کوچکترین لغزشی در تلفظ و وزن آنان قرائت گردد اثر کیمیائی وسحرآمیزی پدید می‌آورد که بواسطهٔ آن خواسته‌های طالب به اجابت می‌پیوند و قربانی‌ای که بدین نحوصورت پذیرد نیروئی لطیف و وصف ناپذیر از خود باقی می گذارد[1] که آثار آن چندی بعد بطور مرموزی محسوس می‌شود. مبحث اجرو کیفر کردار پیشین نیز در چهار گروه «سامهیتا» (samhitā) مطرح شده است وآدمی برحسب آنکه کارهای نیک و بدانجام داده باشد درعوالم‌اخروی از آثار متقابل آنان متمتع می گردد. اساس این‌پاداش و مکافات را در سرودهای کهن‌ودا، نظام عالم «ریتا» (ṛta) می‌دانستند که بعدها مبدل به مفهوم «دارما» (dharma) گردید.

---

۱ - این نیرو را آدریشتا (adṛṣṭa) (نیروی نامرئی) و آپوروا (apūrva) یا نیروی «نوظهور» و «بی‌سابقه» نیز گفته‌اند.

روح آدمی از زمانی بی‌آغاز در چرخ بازپیدائی محصور شده است و هردم و هر آن از مرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگر و از قالبی به‌قالب دیگر درمی‌آید. تجاربی که وی دراین‌مراحل پیوستهٔ دگرگونی‌بدست می‌آورد واعمالی که مرتکب می‌شود بصورت تأثراتی بس لطیف و سوائقی پیگیر درضمیرش اندوخته می‌شوند و چون نیروهائی نهفته و پذیرنده ومنفعل ضبط می‌گردند و بعلت شکوفائی وبثمر رسیدن این تأثرات است که انسان به قالب دیگری درمی‌آید و حیات نوی آغاز می‌کند. مدت عمر و لذت و عذاب روزگار همچنین موفقیت و شکست و زیبائی و زشتی و کمال و نقص و بطورعمومی کلیهٔ صفاتی که سرشت‌آدمی‌را تشکیل می‌دهد و او را از سایرهم‌نوعان خود متمایز می‌سازد بعلت همین تأثرات دیرینه و سوائق گذشته بحصول پیوسته و به‌فعل درآمده است. کلیهٔ مکاتب فلسفی‌هندی با توجه باین‌امر باین نتیجه رسیدند که سرگردانی انسان در سلسلهٔ مراتب هستی‌امری است قهری، وجبری‌است احتراز ناپذیر ولیکن برگزیدن راه گریز ونجات دردست خودانسان است. یگانه‌راه رستگاری وفرار ازاین گردونهٔ‌بازپیدائی آنست که انسان‌بندهائی که‌او رابه‌جریان هستی‌بخش وجود می‌پیوندد بگسلد وخویش‌را از دریای « سامسارا » نجات دهد. مبحث‌آزادی ونجات (mokṣa) راتمامی مکاتب فلسفی‌هندی چه متشرع وچه غیرمتشرع پذیرفته‌اند وآنرا به‌عباراتی چون « نیروانا » ، « کوالا » ، « موکتی » آراسته‌اند و شأن و کمال آدمی‌را درطلب و درجهٔ وصول‌او باین‌مقام رستگاری سنجیده‌اند و هدف غائی حیات را در وارستگی مطلق‌وبی‌تعلقی کامل خواطر به‌دنیا،بدانگونه که درخور زنده آزادان فرزانه (jīvan mukti) است یافته‌اند و بالاخص تأکید کرده‌اند که راه برگزیدگان سوای راه عوام‌است و مراد از حکمت و خرد ومعرفت نه‌اینست که اندیشه درقالب مفاهیم ذهنی محصور ماند و چون بوزینه‌ای چابک ازشاخه‌ای بشاخهٔ دیگربجهد بلکه غرض آنست که فکر و اندیشه ازقفس احساسات و تنگنای آلایشها و تعلقات آزاد گردد ، تیشه به‌ریشهٔ خود زند و در مشاهدهٔ هستی صرف بیاساید و همانگونه که رشتهٔ امواج پیوسته درساحل دریا دامن برمی کشد و می‌آرامد همانطور نیز روح

آزاد از بند زندان هستی وارسته و در کنارهٔ بیکران خلاء « نیروانا » می‌آساید و دیگربار بدین جهان باز پیدائی بازنمی گردد.

مبحث آزادی: مکاتب فلسفی هندی بالاتفاق آئین آزادی را پذیرفته‌اند و در راه وصول به‌آن هریک بساطی دیگر گسترده‌اند که بمنزلهٔ صفت ممیزهٔ هریک آنها است. اعتقاد به عدم ثبات اشیاء و سلسلهٔ پیدایشهای پی‌درپی جاکی از این بود که این دیر کهن اقامتگاهی بس گذران و ناپایدار است و مملو از مشقت و رنج بی‌پایان. رنج و خوشیٔ، مشقت و لذت آنچنان بهم آمیخته و ممزوج گشته‌اند که هر آسایشی آبستن ناکامی است و هیچ لذتی قرار و ثباتی ندارد. این نحوهٔ تفکر ناگزیر باین اعتقاد منجر شد که اساس عالم رنج است و بقول بودا مقدار اشکی که انسان در سرگردانی خود درگردونهٔ باز پیدائی ریخته است از مقدار آب اقیانوسها بیشتر است. حال که این رنج اجتناب ناپذیر و عالمگیر است یگانه راه گریز از آن اخذ مشرب و روش اخلاقی درست است تاانسان بیاری متانت عقلی و مناعت طبعی وکمالات اخلاقی امن‌ترین راه‌ها را برگزینند و از پلیدیها امساك ورزد و با توسل به ریاضت معنوی و ضبط حواس و آداب جوك، جوهر هستی خود را منقلب سازد وسرچشمهٔ امواج ذهنی و دماغی را خاموش گرداند و بدان مقامی رسد که **فرزانگان** و زنده آزادان رسیدند بالنتیجه کلیهٔ مکتب‌های فلسفی هندی در مقابل ناپایداری کائنات وناثباتی روزگار طرز تفکربدبینی اتخاذ کردند که وجه مشترك همهٔ تجلیات فکری‌آن سرزمین‌است و رنگ خاصی است که‌این‌مشرب‌های فلسفی‌بدان متمایزاند. ازطرف دیگرچون هدف غائی حیات نجات است، جملگی برآن شدند که برای نیل باین مقصود اصول اخلاقی چندی برگزینند تا بدین نحو پلیدیهای تأثرات دیرینه را بزدایند وحق حیات را محترم شمرند (ahimsa) و طرق گوناگون تصفیه و تزکیهٔ نفس براساس این اصول اخلاقی که مهمترین آنان نظام طبقاتی ومراحل‌چهارگانهٔ زندگی (ās'rama) بوده است نهاده شود. با اینکه اختلافات فاحشی از لحاظ مبانی

حکمی و فلسفی بین این مکاتب موجود است اما طرز رفتار آنان در قبال ناپایداری دنیا و برگزیدن راه و اخذ وسائلی که منجر به آزادی مطلق می گردد اساساً یکی است. فکر هندی اصولاً مملو از رایحهٔ معنویت و دیانت است. در هند اخلاقیات پایهٔ تفکر واتصال به سنتی است که فطرةً لایتغیر ونامتناهی است وحکمت وفلسفه توجه به‌اصول لایتناهی وتمیز حق از باطل‌است ومذهب ومعنویت، آرامش اخروی و هدف نهائی هم‌اخلاق است وهم فلسفه. مکاتب فلسفی هندی چه متشرع وچه غیرمتشرع فلسفه و دیانت واخلاقیات را از هم جدا نکرده‌اند و این سه را اعضای مختلف واحدی تفکیک ناپذیرپنداشته‌اند وهریک را مرتبه‌ای برای وصول به‌مرتبهٔ دیگر دانسته‌اند و این یگانگی و وحدت فکر درکلیهٔ شئون معنویت هندی بخوبی محسوس است.

جوهر ثابت: کلیهٔ مکتب‌های فلسفی هندی باستثنای آئین بودائی، اصل و جوهر ثابتی درپس مظاهر گذران وظواهر ناپایدار عالم یافته‌اند و آنرا به‌عباراتی چون «آتمان»، «جیوا»، «پوروشا» نام نهاده‌اند و معتقد بوده‌اند که این اصل ممتازفطرةً پاك وپاکیزه است و آنچه موجب کدورت و تاریکی این اصل‌لایتناهی می گردد پردهٔ اوهام و پندار (māyā) و نادانی (avidyā) عالمگیر است که رخ جهانتاب حق را به حجاب تعینات محجوب کرده و در پس هزاران پرده لطیف و کثیف پنهان نموده است. ادراك غیب و وصول باین اصل، به مکاشفه و مشاهده میسر است وبس و دست عقل و استدلال از درك اسرار آن کوتاه است و مراتب و مدارج آگاهی بسیار است وهمانگونه که نفس‌ناطقه وجه تمایز انسان وحیوان است بدانگونه نیز مراتب عالی آگاهی خواص را ازعوام تمیز می دهد. تاروپود عالم از رشتهٔ تعینات عینی‌و ذهنی بافته شده است وآنرا بعبارات مختلف چون «پراکریتی» «مایا» و ذره نام‌نهاده‌اند. در تأئید همین‌مطلب حکیم بزرگ «ویجنیانا بهیکشو» در رسالهٔ«یوگاوارتیکا» (yogavārttika) می گوید: «آنچه را که در آن‌عالم‌قراردارد

و به‌صفات اسم و صورت موصوف می گردد گروهی پراکریتی گویند پاره‌ای مایا و برخی ذره نامند.»[۱]

ادوار جهانی: کلیهٔ مکاتب هندو به فرضیهٔ ادوار جهانی معتقد بوده‌اند و آنرا بصورت دوران منظم انحلال وخلقت پی‌درپی می‌دیده‌اند که بموجب آن آفرینش درآغاز زمان بوقوع می‌پیوندد و ادوار انحطاط واضمحلال خود را می‌پیماید وبراثر انحلال، کائنات و موجودات باصل باز می گردند و ازنو بنیان می‌شوند. اعصار و ادوار خلقت و انهدام آفرینش تا ابد ادامه دارد. چهار عصر خلقت که ذکر مبانی آن در فصل پوراناها خواهد آمد در حکم دوری تدریجی از اصل و ریشهٔ معنویت است و از عصر طلائی تا عصر آهنین اخلاقیات و معنویت قوس نزولی خود را طی می‌کند.

نگارنده درطبقه‌بندی این‌شش مکتب فلسفی مسألهٔ تقدم تاریخی‌این‌مکاتب را مراعات نکرده است بلکه کوشیده تا آنها را براساس تقدم منطقی بررسی کند. اینست که نخست به«نیایا» و«وی‌شیشیکا» که جنبهٔ تحلیلی دارندونمودار شیوهٔ استدلالی ومشرب جدلی فکرهندی هستندپرداخته، سپس مکتب «سانکهیا» و «یوگا» را که یکی جهانشناسی ترکیبی ودیگری طریق عملی وصول به‌واقعیت را دربردارد درنظرگرفته است و سرانجام دو مکتب «می‌مانسا» را که یکی در تکالیف مذهبی غور می‌کند ودیگری به‌معرفت برهمن دیده می گشاید ومی کوشد تاحقایق منزل ودائی (s'ruti) را با شیوهٔ تفحص و تحقیق فلسفی تلفیق دهد، مورد استقصا قرار داده است.

درخاتمه باید گفت که این شش‌مکتب را جفت جفت نیز بحساب می‌آورند. درادبیات متأخر فلسفی هند «نیایا» و«وی‌شیشیکا» درقالب یک مکتب قرار گرفتند و«سانکهیا» و«یوگا»مکمل یکدیگرشدند و دو «می‌مانسا» ازبدوایجادشان

۱- nāmarūpavinirmuktam yasmin samtiṣṭhatejagat tam āhuh prakṛtim kecin māyām anye pare tvaṇūn

دو جنبهٔ یک جریان فکری بوده‌اند که یکی به‌شریعت می‌پرداخته و دیگری مربوط به حقیقت و طریقت بوده است.

بزرگترین اشکالی که نگارنده برای انشاء این کتاب داشته است برگزیدن و یافتن معادل‌های فارسی و عربی در برابر واژه‌های زبان فلسفی سانسکریت بوده است. اصطلاحات فلسفی سانسکریت بسیار سنجیده ودقیق است وچه بسا اتفاق می‌افتد که واژه‌ای معانی چند ادا می‌کند و برحسب آنکه به یکی از مکاتب فلسفی هندی تعلق داشته باشد معنی خاصی بخود می گیرد. من باب مثال کلمهٔ «دارما» (dharma) که درسنت هندو نظام اخلاقی و جهانی است و مفهوم فضیلت و عدالت و شریعت و قانون و آئین و حتی مذهب و دین را دربر دارد در مکاتب فلسفی بودائی مفهوم «عنصر» یا شییء و پدیده را پیدا کرده است. «پوروشا» (puruṣa) که معنی روح یا اصل لم‌یلد ولم‌یولد مکتب سانکهیا است و در مقابل مادهٔ اولیه (prakṛti) قرارگرفته است، در برخی از اوپانیشادها مترادف بامفهوم آتمان (ātman) یا «خود» و واقعیت ذاتی انسان گردیده است. واژه «سامسارا» (samsāra) که مفتاح آئین بودائی است اگر تحت‌اللفظی به‌فارسی برگردانده شود به‌معنی «هم‌رفتن» (sam) و (sāra)[1] است ولی مراد از آن از قالبی به قالبی دیگر درآمدن، یا حالات متوالی بخود گرفتن است و بدینجهت آنرا به لفظ «باز پیدائی» ترجمه کرده‌ایم چه مراد از «سامسارا» پیدایشهای پی‌درپی و جریان لاینقطع و مسلسل حیات در دگرگونیهای گوناگون است.

در این رساله سعی شده است که کلیهٔ واژه‌های سانسکریت به‌لاتینی نگاشته شود. متأسفانه نوشتن واژه‌های سانسکریت به حروف عربی دچار اشکال بسیار می‌شود و خط عربی بعلت نداشتن حروف «صدادار» برای این منظور بهیچ‌وجه مناسب نیست. دیگرانیکه عبارات وجملات بسیاری به‌سانسکریت در پاورقی ذکر گردیده و در بسیاری از جاها عبارات سانسکریت تحت‌اللفظی به فارسی برگردانده

---

۱ - سارا نیز از ریشه $\sqrt{sr}$ به معنی جریان داشتن مشتق گردیده است.

شده است علت این اقدام آشنا ساختن خواننده با اصطلاحات زبان فلسفی سانسکریت است و بدیهی است که اصطلاحات مفتاح علوم نظری است. مطالعهٔ فلسفهٔ هندی بدون آشنائی با اصطلاحات لااقل جاری آن به همان اندازه دشوار است که کسی بخواهد فلسفهٔ اسلامی را بدون دانستن اصطلاحات علمی زبان فلسفی عربی مورد استقصا قرار دهد.

نگارنده اعتراف می کند که این کتاب فقط مدخل و مقدمه‌ای برای آشنائی با ادیان و مکتب های حکمی هندی است. با اینکه رئوس مطالب کلیهٔ پدیده‌های فکری آن سرزمین باستثنای دین «تانترا» (tantra) برحسب اهمیت آنان گاهی به‌تفصیل و گاهی به‌اختصار و ایجاز تحقیق شده، ولیکن این رساله هیچ ادعائی ندارد که تاریخ کامل حکمت هندی را بررسی کرده باشد و نگارنده خود بخوبی به نقائص این اثر مسبوق است.

منابع وماخذی که ازآن برای انشاء این کتاب استفاده شده است بیشتردست اول است و مربوط به متون اساسی مکاتب و مشارب فلسفی هندی است که بیشتر به‌زبان سانسکریت تحریرشده است ولی نگارند بایدبیفزاید که صدها رساله وتصنیف دربارهٔ هریک ازمکتبهای فلسفی هند موجود است که نه فقط بیشتر آنان هنوز به‌طبع نرسیده بلکه‌فقط چندتای‌آنان بزبانهای‌اروپایی ترجمه شده‌است. بیشتراین‌رسالات‌هنوز بصورت کتابهای خطی درکتابخانه های ملی وخصوصی ودانشگاه‌های مختلف هند موجود است. دانشمند عالیقدر «سورندرانات داسگوپتا» (Surendranath Dasgupta) با اینکه خود برهمن‌زاده‌ای بود واز اوان کودکی سانسکریت را بخوبی می‌دانست وبه‌بیشترعلوم‌نظری هندی‌احاطه وتسلط داشت معذلک‌نیم‌قرن‌تمام برای‌انشاء کتاب «تاریخ فلسفه هند» همت گماشت و بی‌تردید به کلیهٔ ماخذآن‌دست نیافت. امروزهند شناسی‌آنچنان گسترش یافته‌است که‌باستثنای همت‌نابغه‌آسای افرادی‌چون داسگوپتا، سایر خاورشناسان فقط به جنبه‌ای از مکتبها وادیان هندو و بودائی می‌پردازند ودر آن تخصص می‌یابند وبهترین نمونهٔ این‌قسم تحقیقات تخصصی‌آثار بدیع خاورشناس

و قاضی معروف انگلیسی «سرجان وودراف» (Sir John Woodroffe) است که فقط به تحقیق آئین «تانترا» که بی گمان یکی از آخرین آفرینش‌های قریحه و نبوغ فلسفی هند بشمار می‌آید پرداخته است.

منابع و مآخذ مربوط به دین بودا و جین بیشتر دست دوم است و علتش آن که آثار این دو دین به زبانهای پالی و پراکریت تألیف شده است و نگارنده بااین زبانها آشنائی ندارد، از این رو کوشیده است که از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسهٔ آنان استفاده کند و درصورت لزوم به منابع فرعی و تألیفات خاورشناسان بزرگ و برگزیده رجوع کند. منابع فرعی و مآخذ دست دومی که نگارنده را در انشاء این رساله یاری کرده بسیار است و در درجهٔ اول می‌توان از «تاریخ فلسفهٔ هند» اثر داسکوپتا نام برد و بعد «تاریخ فلسفهٔ هند» تألیف رادهاکریشنان. ولی نگارنده از آثار خاورشناسانی ازقبیل کوماراسوامی (Goomaraswamy)، زیمر (Zimmer) گلاسناپ (Glasenapp) رنو (Renou) لاکمب (Lacombe) چرباتسکی (Stcherbatsky) الیاد (Eliade) کیث (Keith) مولر (Müller) دوسن (Deussen) رایس دیویدس (Rhys Davids) اُلدنبرگ (Oldenberg) واله‌پوسن (Vallée Poussin) یاکوبی (Jacobi) گارب (Garbe) گروسه (Grousset) گنون (Guénon) دانیلو (Daniélou) دومزیل (Dumézil) گانگاناتاجها (Ganganatha Jha) وودس (Woods) ماکدونل (Macdonell) و مستشرقین بسیار دیگر که ذکر اسامی آنان در اینجا بی‌ضرورت است بهرهٔ کامل برده است.

در پایان وظیفهٔ خود می‌دانم که از سروران و دوستان ارجمندی که مرا در کار تدوین این رساله یاری کرده‌اند سپاسگزاری کنم.

از استاد بزرگوار آقای دکترمقدم رئیس گروه زبان شناسی و زبانهای ایرانی که لطف فرموده وچاپ این کتاب را به شورای دانشکدهٔ ادبیات پیشنهاد فرمودند سپاسگذارم. از دوست و همکار دانشمند آقای دکتر بهرام فره‌وشی سپاسگزارم که بیشتر اوراق را از مد نظر خود گذرانیدند و مرا در کار تنقیح و تصحیح این کتاب

یاری فرمودند. از دوست فاضل آقای دکترسیدحسین نصر استاد دانشگاه نیز سپاس دارم که کمک‌های ذیقیمتی بمن کردند و مرا بر دقایق و نکات مهمی متوجه گردانیدند. از دوستان دانشمند آقایان بزرگ نادرزاد وجلال ستاری متشکرم که ایشان نیز قسمتی از این اوراق را باحوصلهٔ هرچه تمام‌تر خواندند و نظرات مفیدی در برخی از فصول اظهار کردند که مرا سودمند افتاد.

آرزومند است که این اثر ناچیز مقدمه وآغاز تحقیقات وسیع‌تر و تازه‌تر دراین زمینه که به زبان فارسی بکر و دست نخورده است بشود و دانشمندان در آینده نقائص آنرا تکمیل کنند و علم هند شناسی در کشوری که با سرزمین هند از هرلحاظ پیوستگی و خویشاوندی نژادی و معنوی دارد آغاز شود.

داریوش شایگان

تهران ــ اسفند ماه ۱۳۴۴

فصل دوم

وداها

کلیات

« ریگ ودا » بدون شک کهنترین سندی است که از اقوام هندو اروپائی بدست آمده. تعیین دقیق تاریخ پیدایش این اثر کار بسیار دشواری است و دراین باب اختلاف نظرفاحشی بین اهل فن و محققان یافت می‌شود. به‌نظر « ماکس‌مولر» ریگ‌ودا از لحاظ دیرینگی برسایر وداها مقدم‌است و درسالهای ۱۲۰۰ الی ۱۵۰۰ پیش از میلاد مسیح پدید آمده[۱] است.

هوگ (Haug) را عقیده بر این است که سرودهای ریگ‌ودا در حدود سال ۱۴۰۰ پیش از میلاد بوجود آمده‌اند و منجمین هندو تاریخ پیدایش آنرا به‌هزاره سوم و ششم پیش‌ازمیلاد رسانده‌اند. «ماکدونل» نظر منجمین هندو را رد می کند و معتقداست که امکان چنین قدمت با توجه به خویشاوندی‌ای که بین سرودهای « ریگ ودا » و قسمتهای کهن « اوستا » موجود است نادرست بنظر می‌رسد. چون تاریخ پیدایش قسمتهای کهن « اوستا » پیش‌تر از سنهٔ ۸۰۰ قبل از میلاد نبوده است واز سوی دیگرخویشاوندی بین «اوستا» و «ودا» آنچنان است که اگرمدارکی مربوط به‌زبان اوستائی پانصد سال قبل‌ازتاریخ تدوین‌آن وجود می‌داشت بین‌این‌دو زبان کوچکترین تفاوتی نمی‌بود[۲]. پس‌نتیجه‌ای که‌وی می گیرد این‌است که جدائی اقوام هند و ایرانی نمی‌توانست پیش‌از سنهٔ ۱۲۰۰ قبل از میلاد بوقوع پیوسته

---

۱ - F. Max Müller : *The Vedas*, Galcutta, 1956, p. 17.

۲ - A. A. Macdonell: *A Vedic Reader for Students*, Oxford, 1960, p. XI

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No. 2 5 5 3 5 6

باشد و این رقم بقول ما کدونل بهترین تخمینی است که می‌توان از تاریخ آغاز دورهٔ ودائی کرد.

« وداها » بدون تردید برای مدت مدید و نامعلومی شفاهاً از سینه بسینه منتقل می‌شده‌اند و تاریخ نسبةً جدید[1] نگارش آنها را نبایستی حمل برعدم قدمت آنان کرد. زیرا نگارش وتدوین آثار کهن اصولاً هنگامی صورت می‌پذیرد که نیازی جهت حفظ گنجینه هائی که درمعرض فراموشی قرار گرفته‌اند، احساس شود وبااینکه به‌نظر هندوان دوران باستانی این سرودها مقدس‌تر از آن بوده‌اند که در قید حروف و الفاظ درآیندو بدینسان نیمی از برکت ذاتی خودرا ازکف دهند، مع‌الوصف‌این کارسرانجام تحقق یافت و سرودهائی که طی قرون متمادی در اذهان موبدان راسخ نقش بسته بودند و از سینه به‌سینه، از مرشد بشاگرد طی سلسله های گسست ناپذیر انتقال می‌یافتند، بعللی که امروزه مشکل می‌توان موجبات آنرا دریافت مدون گشتندوطبقهٔ ممتاز کاهنان در حفظ یکپارچگی این متون و در تنظیم فهرست هائی (anukramaṇis) که درآنان تعداد ابیات سرودها و اسامی خدایان و وزن خاص هریک ازاین سرودهاقید شده‌بود، آنچنان همت گماشتند که کمترمتن مذهبی درجهان یافت می‌شود که طی ۲۰۰۰ سال با چنین دقت وامانتی بما رسیده باشد[2].

کلمهٔ ودا (veda) از ریشهٔ وید $\sqrt{\text{vid}}$ یعنی دانستن به‌لاتینی ویدر (videre) مشتق شده است و مراد از آن معرفت و دانائی ممتاز است. « ودا » با کلمهٔ اُئیدا (oida) یونانی (من میدانم) پیوستگی‌وخویشاوندی دارد[3]. «ودا»را «آپاورشیا» (apaureṣya) یا «غیرانسانی»، «مافوق انسانی» می‌نامند. زیرا این سرود به‌عقیدهٔ هندوان زائیدهٔ طبع شاعرپیشهٔ هیچ مخلوقی نیست بلکه ازمبدأ غیرانسانی وحی شده است و باز

---

۱ - تاریخ نگارش و تدوین وداها را در سدهٔ ششم پیش از میلاد مسیح دانسته‌اند.

۲- A. A. Macdonell : *op. cit*, p. XIII

۳ - کلمهٔ « ویت » (wit) انگلیسی نیز از همین ریشه است.

همین امر موجب می‌شود که «ودا»ها را جزء دستهٔ نوشته‌های منزل (s'ruti) به‌حساب آورند. بعبارت دیگر این سرودها از منشأ فیاض الهی سرچشمه گرفتند و در دل فرزانگان باستانی هندجویان یافتند و جزء لاینفک وجود آنها گردیدند. «سایاناچاریا» (Sāyanācarya) مفسر بزرگ «ودا» درآغاز تفسیری که به «یاجوروِدا» (yajur veda) تحریر کرده است، می‌نویسد: «این کتابی است که روش و اصول مابعدالطبیعی را (alaulika upāya) جهت دست یافتن به هدف مطلوب و نیز جهت احتراز ازنامطلوب عرضه می‌دارد». بنابه «ویشنوپورانا» (viṣnu purāna) ودای اولیه نخست از مبدأ به متقدمان و عرفای دوران کهن (rṣi) وحی شد و آن مشتمل بر صدهزار بیت بود که به‌چهار قسمت تقسیم می‌شد، و لیکن بر اثر پیشرفت زمان و تغییر ادوار جهانی اساس این تقسیم‌بندی دگرگونه شد و مطالب آن فراموش گردید. اما در آغاز عصر دوم (dvāpara) کریشنادوی پایانا (Krṣna Dvaipāyana) «ودا» را ازنو احیاء کرد وبدان حیات نوبخشید وتقسیم‌بندی سابق را که شامل ریگ (rg) یاجور (yajur) ساما (sāma) و آتهاروا (atharva) بود ازنو برقرار ساخت و برای‌آنکه این‌اثر مقدس را ازگزند زمان و فراموشی در امان بدارد وبدان بقای جاویدانی بخشد، این چهار «ودا» را به چهار شاگرد خود سپرد. «ریگ» را به «پیلا» (Paila)، «یاجور»را به «وی سامپایا» (Vaisampaya)، «ساما»را به «جیمینی» (Jaimini) و «آتهاروا» را به «سومانتا» (Sumanta) داد و چون «کریشنادوی پایانا» به«ودا» از نوسازمان داده وبدان نظام بخشیده بود، اینست که شهرت «ودا و یاسا» (Veda Vyāsa) یعنی سازمان دهنده و ناظم ودا بدوتعلق گرفت[۱].

تفسیر و تأویل وداها

تفسیر رمزی سرودهای ریگ ودا از مسائل پیچیدهٔ جهان خاور شناسی است

۱ - Swami Sharvananda: *The Vedas and their Religious Teachings*. در مجموعهٔ *The Cultural Heritage of India*, Catcutta, 1956, vol I, p. 182:

که آراء و عقاید گوناگونی برانگیخته و اصولاً بین محققین هندو و هند شناسان اروپائی دودستگی ایجاد کرده است. بیشتر مستشرقین قرن نوزدهم معتقد بوده‌اند که سرودهای «ودا» پرداخته و ساختهٔ تخیلات ساده و بچگانهٔ بشر اولیه است. یعنی آدمی که درمقابل نیروهای اسرارآمیز طبیعت احساس ترس و وحشت می کرد و خویشتن را هردم دستخوش غضب این عناصر درهم گسیخته می‌یافت و می کوشید که بدانان صفاتی چندبخشد و آنها را تحت مفهوم رب‌النوعی جلوه دهد و پرسش و نیایش کند تا مگر با قربانی و نثار هدایا و خیرات گوناگون نظر لطف و مرحمت آنان راجلب کند وازگزندخشم آنهادرامان باشد. «ماکس‌مولر» می گوید: «آنهائی که سرودهائی چند از ریگ‌ودا بخوانند به وضوح خواهند دانست که اینان اشاره به‌پدیده‌های اصلی طبیعت‌اند وبدین‌ترتیب برای درک این سرودها نیازی به‌آشنائی پیشین نیست زیرا کودکان نیز قادر به درک آنان‌هستند»[۱]. «سرمونیه ویلیامز» می‌گوید: «مذهب ودائی عبادت پدیده‌های طبیعی مانندآتش و خورشید و باد و باران است. این پدیده‌ها گاهی تحت صورت شخصی یک رب‌النوع جلوه می کند وشایستهٔ پرستش‌است وگاهی‌تحت‌یک مفهوم کلی ومبهم‌خدائی‌یگانه‌درمی‌آید»[۲]. ولی بین خاورشناسان نیز اختلاف نظر است. «آلبربرگین» هندشناس مشهور قرن نوزدهم فرانسه معتقد است که در سرودهای «ودا» شیوهٔ مجازی و رمزی مراعات شده است. به‌نظر او بین جهان آدمیان که کارگردانان مراسم قربانی‌اند و در حکم عالم صغیر هستند وجهان بزرگ خدایان که دریافت کنندگان قربانی و بمنزلهٔ عالم کبیراند تقابل و ارتباطات مرموزی موجود است.[۳]

«راگوزین» می گوید: «احتمال دارد که نطفهٔ جملهٔ مذاهب و مکاتب فلسفی که بعدها درخاک هند توسعه و ترویج یافت درآغاز در ریگ‌ودا موجود

۱ - Max Müller : *op. cit*, p. 47

۲ - Sir Monnier Williams : *Brahmanism and Hinduism*, New York, 1891

۳ - A. Bergaigne : *La religion védique d'aprés les hymnes de Rig Veda*, Paris 1878 - 1883.

بوده باشد ولی مفهوم اصلی این کتابها... لااقل در نصف بیشتر سرودهای آن ساده وتعریف آن سهل وآسان است. دینی که دراین مرحلهٔ ابتدائی وبی آلایشی تمدن بشری منعکس شده، همان پرستش طبیعت است و بس. یعنی عبادت نیروهای طبیعت بصورت موجودات نیک باستثنای خدایانی چند که چون خشک سالی وتاریکی اهریمنی هستند و بندرت دیده می‌شوند. این اهریمنان بدون قید و شرط مورد تنفر آدمیان بوده‌اند و نیروهای ایزدی با آنان به جنگ و ستیزه برمی‌خاسته و آنان را مغلوب می‌ساخته‌اند.» [1]

نظر بیشتر محققین هندو خلاف و عکس نظر خاورشناسان باختر زمین است. «رام‌موهان روی» (Ram Mohan Roy) معتقد است که خدایان ودائی مظاهر تمثیلی خدائی یگانه‌اند. «اوروبیندو» (Aurobindo) عارف و محقق بزرگ هند معاصر می‌پندارد که خدایان سرودهای ریگ‌ودا نمود حقایق روانی انسان‌اند: «سوریا» (Sūrya) یعنی عقل، آگنی (Agni) یعنی حس واراده وسوما (Soma) یعنی احساس. به نظر این محقق دین ودائی بسان آئین «ارفه» (Orphée) و «اسرار الوزیس» (Eleusis)[2] است که قبل از پیدایش مکاتب فلسفی یونان باستان موجود بوده‌اند. «اوروبیندو» می‌نویسد:

---

۱ - Z. R. Ragozin : *Vedic India*, London, 1923, pp. 133-34

۲ - آئین دیونیزوس (Dyonisos) که در حدود هزارهٔ اول پیش از میلاد از تراس (Thrace) و مقدونی وارد کیش یونان باستان شده بود، در معتقدات موبدان دلف (oracle de Delphes) رخنه کرد و سرانجام در سنهٔ ۷۰۰ قبل از میلاد بوسیلهٔ طریقتهای دین ارفه که «تیوسوئی» (Thiosoi) نام داشت ترویج وتوسعه یافت. مدارکی که از این دین کهن در دسترس ما است بسیار ناچیز است و مربوط به اطلاعات جسته و گریخته ایست که در آثار افلاطون و سرودهای (odes) پندار (Pindare) بدست آمده است. در ضمن لوحهای طلائی که در کرت و جنوب ایتالیا کشف شد روشنائی جدیدی براین مطالب افکند. در این لوحها سرود نیایش آئین ارفه منعکس است. این آئین با معتقدات سنن کهن یونانی تفاوت دارد و می گوید که روح از مبدأ الهی هبوط کرده و وارد زندان جسم شده و به پلیدیهای عالم عنصری

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

«فرضیه‌ای که‌من پیشنهادمی کنم این‌است که«ریگ‌ودا»بخودی‌خودمهمترین مدرکی است که از دوران‌باستان اندیشهٔ‌انسانی بما رسیده و آئین « ارفه » و«اسرار الوزیس» بازماندگان منحط آن بشماراند. در آن‌هنگام‌علوم معنوی این قوم بعللی که‌امروزه تعیین‌آن دشواراست، زیر پردهٔ صورمادی اصنام و رموزی که‌معنی «ودا» را از عوام کتمان می کرده و به‌خواص آشکار می‌ساخته است، پنهان شد. یکی از اساسی‌ترین اصول عرفا این بوده است که « آئین خویشتن‌شناسی » را مقدس بشمارند وراز آنرا در خود نگاهدارند و علم واقعی خدایان را تحصیل کنند ، چه آنها می‌پنداشتند که این معرفت نه فقط متناسب با افکار عوام نیست بلکه خطراتی نیز دربردارد. زیرا بیم‌آن می‌رفت که درصورت ابراز آن به افراد معمولی و ناپاك این معرفت تغییر کند و استفادهٔ سوئی از آن بعمل آید و یا این معرفت کیفیت فطری خود را از دست بدهد. پس‌آنها هم مقدمات یك عبادت ظاهری و ناکاملی را که از برای عوام مؤثر می‌افتاد، فراهم ساختند وهم روشی معنوی جهت خواص منظور داشتند و بدین ترتیب سرودهای خودرا به لباس الفاظ و استعاراتی بدیع آراستند که هم برای برگزیدگان مفهوم داشت و هم پرستندگان عادی از معانی آن بهره می‌بردند. سرودهای ودائی بر مبنای این‌اصل بنیان شده بودند [1]».

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

آلوده گشته است و انسان با پرهیزکاریهای مداوم و تزکیهٔ نفس می‌تواند آنرا آزاد گرداند تا روح پاکیزگی فطری خود را بازیابد. درضمن باانجام دادن مراسم خاص که مبنی‌برسحر وجادواست روح‌می‌تواند هم در این دنیا وهم در آخرت به مقام اتحاد و وصال بحق برسد واز این وحدت متمتع گردد. معتقدات دیگر آئین ارفه این بوده است که روح پس از مرگ در عوالم برزخی نیزسیر می کند و برحسب رفتار وکرداری که در زندگی خاکی داشته درآن دنیاپاداش گرفته ویامجازات می‌شود. البته اقامت او در عالم برزخی دائمی نیست. « اسرار الوزیس » (Eleusis) بیشتر جنبهٔ پان یونانی داشته و با دین ارفه ارتباط نزدیکی دارد. رجوع شود به :

L.R. Farnell : *Greek Religion*, E. R. E, pp. 448-49

۱- Aurobindo Ghosh: *Arya*, vol.I p. 60.

یاکشا (Yakṣa) مؤلف اثرمعروف علم‌الاشتقاق ودائی می گوید: «بینندگان ودائی آنهائی بوده‌اند که تجربهٔ مستقیم (علم شهودی) از کنه واقعیت داشته‌اند.» (nirukta, I, 41). «رنه گنون» فرانسوی که در ادیان تطبیقی تبحر خاصی داشت و یکی از مدافعین سرسخت جمله تمدنهائی بوده که بقول او براساس آئین سنتی (doctrine traditionnelle) استوار شده‌اند، دربارهٔ ودا و بطور کلی دربارهٔ هرگونه اثربزرگ معنوی می گوید: «ودا چون یگانه معرفتی‌است که براساس سنن‌فناناپذیر بنیان شده است، از اینرو شالودهٔ کلیهٔ شعب علوم فرعی‌ایست که از آن سرچشمه گرفته‌اند. مسألهٔ تاریخ نگارش و گسترش این علوم کوچکترین اهمیتی ندارد باید که این سنت و تمام جوانب آنرا بطور کلی و یکجا پذیرفت و هیچ لزومی ندارد که ما از خود همواره بپرسیم چه قسمت این آئین ابتدائی و چه قسمت آن متأخر است، زیرا آئین هندو مجموعه‌ایست که تمام اعضای آن بهم مربوط و پیوسته‌اند. یعنی تمام‌جوانب آنرا می‌توان هم‌براصل توالی‌و هم‌براصل مقارنه در نظر گرفت[1].»

حال با توجه باین‌آراء و نظرات متضاد،چه روشی می‌توان برگزید؟ بایستی اصولاً به منشأ این اختلافات که بطور عمومی شرق و غرب را مقابل هم قرار می‌دهد و امور مربوط به حسن‌تفاهم را دشوار می‌سازد پی‌برد. مسائلی چند وجود دارد که سازش فکری و معنوی بین شرق و غرب را امری غامض و پیچیده جلوه داده است. غربی به‌پیشرفت وسیرتکامل و تاریخ معتقد است. حال آنکه عدم‌توجه شرقی به زمان و تصور اینکه مفهوم زمان امری است بغایت اعتباری و اصولاً آنچه که ما بدان پیشرفت می گوئیم در واقع پیشرفت نیست، بلکه انحراف و دوری تدریجی‌از مبدأ حقایق‌الهی است، زمینهٔ‌این سازش فکری راناهموار ساخته است. دیگر اینکه مسألهٔ تاریخ لااقل بین اقوامی که برای بیان مطالب جهانشناسی و حقایق معنوی به‌علم‌الاساطیرتوسل یافته‌اندجنبه‌ای کاملاً اساطیری دارد که مفهوم

---

۱ - René Guénon: *Introduction à l'étude générale des doctrines hindoues*, Paris, 1952, p. 162.

زمان تاریخی را تحت‌الشعاع قرار داده. سوم اینکه اعتقاد و اتکاء به شیوهٔ رمزی و تمثیلی و تأویل آنچنان در روح مشرق زمینی ریشه دوانیده که تجلیات آنرا نه فقط در کتب آسمانی ادیان مختلف می‌بینیم بلکه ادبیات و حتی افسانه و داستانها نیز مشحون ازاینگونه استعارات رمزی هستند، بدان حد که اصالت معنوی برخی از این آثار رابایستی بانهایت احتیاط پذیرفت. معادل چنین شکفتگی عرفانی در غرب دیده نمی‌شود.

درست است که عرفان مغرب زمین افرادی چون «مایسترا کهارت» (Meister Eckhart) و «یاکوب بوهم» (Jacob Boehme) پرورانده وامروزه بین ارباب ذوق وفن سخن از تأویل نمایشنامه های «شکسپیر» است و گروهی راعقیده براینست که شاعر بزرگ انگلیسی تحت نفوذ عقاید هرمسی بوده است و گروه دیگر «رابله» (Rabelais) راگنجینهٔ اسرار معنوی دانسته‌اند. وپاره‌ای دیگرنیز قدمی فراتر نهاده «نی‌سحرآمیز» «موتسارت» و حتی اپراهای «واگنر» را که سخت متأثر از علم‌الاساطیر اقوام «ژرمانیک» است در زمرهٔ آثار تمثیلی و رمزی درآورده‌اند، ولیکن جای تردید نیست که بعداز انقراض فلسفهٔ «اسکولاستیک» درپایان قرون وسطی وطلوع مکتب «اومانیزم» (humanisme)[1] در «رنسانس» و پیدایش فلسفه و روش «دکارت» (cartésianisme) درقرن هفدهم وبوجودآمدن ادبیات کلاسیک فرانسه وبعد مکتب «آنسیکلوپدیستها» درقرن هجدهم و بالاخره پدید آمدن انقلاب بزرگ فرانسه و اعلام اصول مقدس و جاویدان حقوق بشر، منطق و استدلال بدرجهٔ اساطیری یک الههٔ الهام[2] بخش

---

۱ - لفظ «اومانیزم» بسیارگویا است، چه باتوسل باین مشرب، منشأ هرگونه‌علم خود انسان می‌گردد ومبدأ الهی علوم انسانی تکذیب می‌شود. بعبارت دیگر آدم اندازه و میزان همه چیز می‌گردد.

۲ - در دوران حکومت «کنوانسیون» (convention) «ربسپیر» جشن بزرگی برای عبادت الههٔ منطق «Déesse Raison» در «شان دومارس» پاریس برپا کرد و خود ریاست معنوی این مراسم را بعهده داشت. رجوع شود به André Maurois : *Histoire de France* در فصل انقلاب فرانسه.

صعود کرد و ادبیات اروپا جنبهٔ کاملاً غیر معنوی و حتی ضد دینی بخود گرفت و آنچه مربوط به‌علم‌اشراق وحقایق معنوی بود از اذهان دانشمندان ومتفکرین بزرگ عصر محو شد.

درآغاز قرن نوزدهم تحول «رومانتیزم» خاصه رومانتیزم آلمان و پیدایش مکتب «شلینگ» (Schelling) وشاعرانی چون «نوالیس» (Novalis) و« هولدرلین » (Hölderlin) درواقع نوعی واکنش درمقابل افکار قرن هیجدهم بود ولی این تحول نیزبقائی نداشت و در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم مکتب اثباتی (positivisme) که عصر طلا را در آینده می‌دید و اعتقاد به‌ترقی و پیشرفت خلل ناپذیر بشر داشت، غوغابه‌پا کرد وهمه‌چیز از دریچهٔ این دیدگاه جدید مورد بررسی قرار گرفت. در همان عصر بود که غرب برای اولین بار به ترجمهٔ آثار بزرگ مشرق زمین پرداخت و شرق شناسی که تا آن هنگام سرگرمی نجیب زادگان بود به صورت یک پیشه و فن درآمد و مهمترین آثار معنوی شرق از قرآن مجید و اوستا گرفته تا آئین تائو (Tao) مورد تحقیق اهل فن قرار گرفت. البته تحقیقات شرق شناسان بسیار ثمربخش بود،چه اگرمکتب زبانشناسی وقفه اللغه بوجود نمی‌آمد،خویشاوندی زبانهای هند و اروپائی و علم‌الاساطیرآریائی روشن نمی‌شد و از این لحاظ مشرق زمین بدون شک مدیون زحمات و کوششهای خستگی ناپذیریک سلسله از دانشمندان بزرگ اروپائی است که بدون کوچکترین چشم داشتی، عمری را صرف فرا گرفتن زبان‌های کهن مشرق زمین کردند. اما آنچه مربوط به‌مسائل دینی و فلسفی بود تعصبات گونا گون از قبیل برتری تمدن یونانی و تصور این که یونان منشاء هر گونه مکتب فلسفی و تفکر و اندیشه بوده است قضاوت آنها را تحت تأثیر قرار داد و در نتایجی که گرفتند بقول « گنون » آثار این « تعصب کلاسیک »[1] و معتقدات قرن نوزدهم بخوبی روشن و منعکس است.

---

۱ - préjugé classique.

فلاسفهٔ یونانی بارها دین خود را نسبت به‌تمدنهای بین‌النهرین و بالاخص تمدن مصر ابراز داشته‌اند و سفر « فیثاغورث » به مصر جهت فرا گرفتن علوم نظری مصریهای باستان واقامت او در معبد بزرگ « تب » معرف این حقیقت است.

پس باتوجه باین عوامل وتضادی که بین این دو نحوهٔ تفکر موجوداست جای شگفتی نیست که مبحث تعبیر و تأویل وداها دستخوش یکچنین پریشانی و اختلاف نظر شده باشد.

مفهوم زمان و تاریخ درهند : سنت هندو معتقد است که زمان بصورت ادوار منظم جلوه می کند. «مارسل گرانه» چین شناس فرانسوی در بارهٔ مفهوم زمان و مکان در فلسفهٔ چین می گوید: «هیچ فیلسوف چینی نخواسته است که زمان را بمثابهٔ مدت یکنواخت متشکل از توالی لحظاتی که متحرك به حرکتی ساده و مساوی بایکدیگر (از لحاظ کیفیت) هستند بیانگارد، و نه کسی سودی در این دیده که مکان را فضائی ساده که بتوان در آن عناصر متجانس با یکدیگر را در سطح افقی پهلوی هم قرار داد ویا قسمتهای مختلف آن را در سطح عمودی روی هم گذاشت بپندارد. همه مایل‌اند که زمان را متشکل‌از ادوار و فصول مختلف بدانند و مکان رامجموعه‌ای مرکب ازاماکن گوناگون وجهات مختلف‌تصور کنند.[۱]» آنچه «گرانه» دربارهٔفلسفهٔچینی می گویدبافلسفهٔ هندی نیزقابل‌تطبیق است. چون زمان درهندهم گذشته از جنبهٔ کمی، دارای کیفیت خاصی است و درهند« عاری از زمان[۲]»، زمان را یا بصورت یک حقیقت مطلق دریافته و اساس آنرا بمثابهٔ «ترکهٔ تقسیم‌ناپذیر» (akhanda - dandāyamāna) تصور نموده‌اند و یا آنرا «ابدیتی دائم‌الحاضر» تعبیر کرده‌اند که‌بافضای مطلق، واحد تفکیک‌ناپذیری‌راتشکیل می‌دهد، ویا آنرابصورت زمان نسبی پنداشته‌اند که انعکاس زمان ابدی است و طی ادوار خاصی به کیفیات گوناگون‌متجلی‌می گردد.

مفهوم گردش دورانی زمان در فرضیهٔ چهار عصر ادوار جهانی منعکس شده است. یک دورهٔ جهانی را بترتیب عصر کمال (krta) و عصر سوم (treta) و عصر

۱- Marcel Granet : *Pensée chinoise*, Paris 1950, p. 86.

۲- Heinrich Zimmer : *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, 1962, p. 97.

ثنویت (dvāpara) و عصر تاریکی (kali) می‌نامند. این چهار عصر از لحاظ کیفی از یکدیگر متمایزاند و نسبت آنها بیک دیگر نسبت چهار به یک است. در عصرطلائی یا کمال، حقایق ودائی نیازی به‌تفسیر و تعبیر نداشتند. آدمیان حقایق آنها را با مکاشفه درک می کردند و لیکن براثر گردش دائمی‌چرخ گیتی وپیدایش ادواربعدی که هریک در حکم سقوط و فقدان تدریجی معنویت بوده، علوم شهودی روبه فنا رفتند و آئینهٔ دل غبارآلود شد وپلیدیهای گونا گون نفسانی،آدمی‌را از درک حقایقی که نیاکان دوران عصر طلائی بدان شاعر بودند بازداشت.

باید متذکر بود که مبحث ادوار جهانی در «ودا» منعکس نیست و یکی‌از فرضیه های متأخر آئین هندو است. اما علت اینکه نگارنده در حاشیهٔ مطلب اصلی سخن می گوید اینست که مبانی تفکرهندوان و مفهومی که آنان از زمان و پیشرفت و علم‌الاساطیردارند،روشن گردد تامعتقداتی که‌این قوم از اصول جهانشناسی وفلسفه و حکمت داشته است تحت افُق این دید خاص که با مبانی فلسفهٔ غرب متباین و متضاد است مورد بررسی‌قرار گیرد. زیرا بدیهی‌است که برای پی‌بردن باین‌مطالب لااقل نظرهندوان معاصر که بازماندگان تمدن باستانی هند وامانت داران سنن کهن آن مرز و بوم هستند مهم و حتی ضروری است. پس حال که پیشرفت به مفهوم هندوان مترادف با سقوط و فقدان معنویت است، و عصرطلائی درگذشتهٔ دور است و فهم گنجینه های معنوی بر اثر همین بُعد و دوری از مبدأ دشوار شده‌است، و «ودا» که معرفت نیاکان عصرطلائی و امانت گرانبهای بهشت گم گشته است در معرض فراموشی و انقراض قراریافته، سنت هندو چگونه می‌توانست به آئین کهن خود بقاء و استمرار بخشد؟

همین نگرانی موجب شد که متون دینی‌بعدی‌چون«براهماناها»(brāhmaṇas) سعی کنند که امور مربوط به‌قربانی و آئین نیایش را بسط و ترویج دهند و مراسم آنراباشرح مبسوطی بیان کنند و «اوپانیشادها»به کنه مطلب بپردازندوحقایقی راکه

بقول هندوان در « ودا » بصورت نطفه پنهان و زیر پردهٔ استتار مخفی بودبازگویند و زبدهٔ مطالب را باشیوه‌ای نو و بدون تکلف ابراز بدارند.

شیوهٔ تمثیلی اساطیر - مطلب دیگری که سزاوار دقت و شرح بیشتری است چون در این فصل و در فصل دورهٔ حماسی همواره بدان اشاره خواهد شد، مبحث تعبیر علم‌الاساطیر وحقایق آن است. تاریخ در نزد هندوان جنبه‌ای اساطیری دارد. بایستی پیوسته به‌ذهن سپرد که انسان دوران ودائی بین این عالم وعالم بالا نه‌شکاف مطلقی می‌بیند و نه حد فاصل قاطعی بین آن دو قائل می‌شود.

این جهان آئینهٔ جهان بالا است و آنچه در عالم بالا بوقوع می‌پیوندد مانند حماسهٔ خدایان و قهرمانان و کشمکش موجودات اساطیری، حوادثی نیست که در گذشتهٔ تاریخی بحصول پیوسته و در تذکره‌های عصر منعکس شده باشد. بلکه حوادثی است بغایت واقعی که خط مشی آدمیان را تعیین می کند و در تهذیب اخلاقی و پیشرفت معنوی آنها نقش بسزائی دارد. وقوع حوادث در فلان تاریخ و فلان محل کوچکترین اهمیتی ندارد. بلکه آنچه در خور اعتنا است بعد ورای تاریخی وقایع مقدسی‌است که در ازل (in illo tempore) (یعنی‌هنگام وقوع حوادث اساسی جهان شناسی که مبنای این عالم هستی است) یکبار برای همیشه بوقوع[۱] پیوست و از آن پس بصورت رب‌النوع ونمونه عالی و اصلی (prototype) ظاهرشد و منشأ الهام آدمی گردید. چنانکه « براهمانا » می گوید: « آنچه را که خدایان

۱ - The mythical narrative is of timeless and placeless validity, true however and everywhere; just as in Christianity, «In the beginning God created» and through him all things were made, regardless of the millennia that come between the dateable words, amount to saying that the creation took place at Christ's «eternal birth». In the beginning (*agre*) or rather «at the summit», means «in the first cause», just as in our still told myths, «once upon a time» does not mean «once» alone but «once for all» . . . .
A. K. Coomaraswamy: *Hinduism and Buddhism*, New York, p. 6

درآغاز انجام دادند ما نیز بایستی انجام دهیم» (s'atapatha brāhmaṇa, VII 2, 1, 4).

« میرسئا الیاد » محقق رومانی که دربارهٔ این موضوع تحقیقات جامعی کرده می گوید: «هر «میتی» معرف یک تاریخ مقدس است. یعنی « میت » اشاره به حادثه‌ای است که در زمان ازلی وافسانه‌ای پیدایش های متوالی جهان بوقوع پیوسته است. بعبارت دیگر « میت » بیان می کند چگونه بدستیاری موجودات خارق‌العاده، جنبه‌ای از واقعیت مصداق یافت. و این واقعیت ممکن است حقیقتی کلی چون پیدایش جهان باشد ، یا یکی ازجوانب آن، چون ظاهر شدن یک جزیره.... با ایجاد یک نظام و قانون خاص. ولی درهرحال مراد از آن اشاره به حدیث آفرینش وخلقت است یعنی اینکه بدانیم چگونه شیئی پدید آمد و چگونه تکوین یافت. دیگر اینکه چون « میت » مبین آئین نیایش و نحوهٔ ظهور نیروهای آسمانی موجودات خارق‌العاده است، خود بصورت نمونه و خط مشی و الگوئی درآمده که آدمیان باید بدان اقتداء کنند و کردار و رفتار خود را با آن تطبیق دهند[1] ».

عدم توجه به‌وقایع تاریخی نه‌اینست که تاریخ فاقد هرگونه واقعیتی شود ، بلکه درمقابل‌واقعیت بزرگتری که در برابرآن جمله پدیده‌های عالم‌فانی واعتباری است ، تاریخ لحظه‌ای ناپایدار در زمان بی‌انتها و موجی گذران در دریای ابدیت است. در واقع این دو اصل یعنی عدم اعتقاد به عوامل ترقی و سیر تکامل که در لحظات خاص تاریخ براثر پیشرفت زمان تحقق می‌پذیرد، و مفهوم اینکه زمان این دنیا نسبی و انعکاس آن وقایع بزرگ اساطیری است که در ازل بوقوع پیوسته است، لازم وملزوم یکدیگراند. کافی‌است که‌انسان روی به‌«اوپانیشادها» بگرداند ونظری به «پوراناها» بیفکند تامتوجه شود وقایعی که دراین زندگی خاکی می گذرد تاچه حدتقلید حوادث ازلی است وتاچه حد هندو در قیداعمال و رفتار موجودات اساطیری است که با انجام دادن یک سلسله کارهای اساسی و شاخص رفتار و کردار آدمیان

---

۱ - Mircea Eliade : *Aspects du mythe*, Paris 1963, pp. 115-116

رایکبار برای همیشه تنظیم کرده‌اند. درخاتمه عقیدهٔ یک محقق معاصرهندو رادربارهٔ
ودا نقل می کنیم :

«وداها بصورت خلل ناپذیری طی ادوار متوالی آفرینش و انحلال عالم موجود بوده‌اند. در انحلال جهان فقط پروردگار است که بقای سرمدی دارد. هنگامی که خداوند قصد آفرینش دارد برهمن را می‌آفریند و باو حکمت « ودا » را می‌بخشد و برهمن طبق احکام الهی « ودا » وجهان را می‌آفریند و گاهگاهی نیز فرزانگانی یافت می‌شوند که اسرارآنرا ازطریق مکاشفه درک می کنند.... هستی براساس «ودا» خلق شده و میان آن دو کوچکترین تضاد و ناهم‌آهنگی نمی‌تواند باشد.[۱] »

۱ - Basante Kumar Chatterjee: *What is Hinduism*.
J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris, 1947, p. 285: نقل ازکتاب

تقسیم‌بندی وداها

« وداها » عبارت‌اند از « ریگ‌ودا » (ṛg) « یاجورودا » (yajur) « ساماودا » (sāma) و « آتهارواودا » (atharva) . هر«ودا» به‌دو گروه «سامهیتا» (samhitā) یعنی مجموعه سرودها(mantras) و«براهماناها»(brāhmaṇas) که شامل تفاسیرسرودهای « ودا » است تقسیم شده است. هر براهمانا از سوی دیگر بدو گروه « آرانیاکا » (āraṇyakas) که‌مربوط به‌عبادت ونیایش و مناجات است و «اوپانیشاد»(upaniṣads) که مربوط‌به‌حکمت الهی و طریق وصول به‌معرفت ایزدی است تقسیم شده است. این است که«سامهیتا» و «براهماناها» را « کارما کاندا»(karma kāṇḍa) یافصل مربوط به‌نحوهٔ اجرای مراسم عبادی می‌نامند. و «آرانیاکا»را « اوپاسانا کاندا » (upasāna kāṇḍa) یا فصل مربوط به مناجات و تفکر و نیایش درونی می‌نامند و « اوپانیشاد » را «جنیانا کاندا»(jnāna kāṇḍa) یا فصل مربوط به‌معرفت ممتاز و دانائی مطلق نام نهاده‌اند.

«ریگ‌ودا» ازسایر وداها معتبرتر است و هم‌از لحاظ دیرینگی وهم از لحاظ اهمیت وارزندگی مطالب بر آنان حق‌تقدم دارد. این« ودا » شامل هزاروبیست و هشت سرود است که دو نوع تقسیم‌بندی درآن صورت گرفته است. یکی آن که این کتاب به‌هشت قسمت مساوی (aṣṭaka) بخش شده و هرقسمت شامل هشت مبحث (adhyāsa) است. دیگری اینست که « ودا » به ده فصل یا دوره بخش گردیده (maṇḍala) و هردوره شامل سرودهای گوناگون (sūkta) است.

اشعار « ریگ ودا » سرودهائی را شامل‌اند که درمدح و جلال خدایان و موجودات گوناگون اساطیری گفته شده‌اند. بسیاری از سرودهای « ریگ‌ودا » در «یاجورودا» منعکس گردیده‌اند، ولی مطالب آنان برحسب احتیاجات این «ودای»

بخصوص تغییر کرده است. یاجورودا دو قسم است: « یاجورودای سفید » و « یاجور ودای سیاه ». یاجورودای سیاه شامل اوراد مربوط به‌آئین قربانی وتفسیرهای آنست. حال آنکه یاجورودای سفید فقط شامل اوراد قربانی است.

«ساماودا» ارزش واهمیت مستقلی ندارد. زیرا بیشتر سرودهای آن از ریگ‌ودا گرفته شده است. گروه سامهیتای چهارم «آتهارواودا» است که از سایرودا‌ها متأخرتر است و یک پنجم مطالب ریگ‌ودا در آن منعکس است. باوصف این، این «ودا» دارای کیفیت خاصی است که آنرا از سایر وداها متمایز می‌سازد. «آتهارواودا» کتاب سحروجادو است و بسیاری از اوراد وسرودهای آن جهت تسلط بر نیروهای اهریمنی ساخته شده و بقول « ماکدونل » « آتهارواودا » با « ریگ‌ودا » اختلاف زیادی ندارد بلکه نمودار یک مرتبهٔ ابتدائی‌تر فکر بشراست، درحالیکه ریگ‌ودا باخدایان بالاتر طبقهٔ متمدن موبدان سروکار دارد. آتهاروایکی ازکتب اساسی سحر و جادو است که مربوط به‌دنیای اهریمنی است و مطابق با آنگونه معتقدات سحر و جادوئی است که فقط میان گروه فرومایهٔ جامعه متداول تواند شد. اعتقادات مندرج دراین اثر بسیار کهن است. این دو رساله (یعنی ریگ‌وآتهارواودا) نسبت به‌مطالبی که در آنان مندرج شده، مکمل یکدیگراند و مهمترین آثار « ودا » بشمار می‌آیند[1].

کلمهٔ « ترایی » (trayī) که غالباً به وداها اطلاق شده نشان می‌دهد که در آغاز وداها سه گانه بودند و «آتهارواودا» بعدها بدانها پیوسته است. چهارگروه « سامهیتا » هنگام اجرای آداب و مراسم قربانی مورد استفاده کاهنان قرار میگرفته است. «برهما» (brahma) که‌نام گردانندهٔ اصلی مراسم نیایش بود درقسمت شمالی محراب قربانی‌قرار می‌یافت وطرف راست آن کاهنی معروف به «اودگاتری» (udgātr) می‌نشست وسمت‌راست‌او، کاهنی‌بنام «هوتری» قرارمی‌یافت. «برهما» مراسم‌قربانی را با سرودن قطعات «آتها رواودا» آغازمی کرد و «هوتری» ریگ‌ودا را می‌سرود و «ادگاتری» ساماودا رامی‌خواند. درحالیکه کاهنی‌بنام «آدهواریو» (adhvaryu) هدایای

1 - A. A. Macdonell: *A History of Sanskrit Literature*, Delhi, 1962, p. 156

قربانی رانثار آتش پاک جاویدانی می کرد و اوراد «یاجورودا» راقرائت می‌نمود. این بود باختصار، مراسم قربانی آتش (agnihotra).

براهماناها (Brāhma*n*as)

مراداز «براهماناها» مجموعه تفاسیرو مباحث متولیان ومتخصصین آئین نیایش و طریق انجام دادن مراسم قربانی است. کلیهٔ تفاصیل اساطیری و جهانشناسی دور همین آئین که درمرکزثقل همهٔ این آثاراست، قرارمی گیرد. بعنوان مثال رساله‌های براهماناهائی که پیوسته به «ریگ‌ودا» هستند، وظائف و تکالیف موبد (hot*r*) را تعیین می کنند و اوراد مطابق و موافق با مراسم خاص عبادی را به او عرضه می‌دارند.

مطالب مهم «براهماناها» تحت دوعنوان آمده‌است که یکی «ویدهی» (viddhi) یا دستور و احکام دینی است و دیگری «آرتهاواردا» (arthavāda) یا توضیحات و معانی این احکام است. کلیهٔ امور مربوط به قربانی یعنی دعاها واورادوسرودها و وزن کلمات، تحت عنوان «آرتهاوادا» آمده و با توسل به یک داستان اساطیری، (itihāsa) یا یک داستان عادی، (ākhyāna) یا افسانه‌ای مبنی برحوادثی که درازل هنگام آفرینش بوقوع پیوست (purā*n*a)، مورد بحث قرار گرفته است.[۱]

آرانیاکاها (Āra*n*yakas)

«براهماناها» چنانکه دیده شدبدو گروه «آرانیاکا» و «اوپانیشاد» تقسیم می‌شوند. «آرانیاکا» معروف به کتابهای جنگلی است که بطور یقین برای آن گوشه گیران و خلوت گزینانی منظور شده‌بود که به‌جنگلهای دوردست پناه می‌بردند ودرآن خلوتگاه، وسائل کافی و ضروری برای انجام دادن وظائف شرعی خود نداشتند. پس ناگزیر متوجه به حقایق درونی می‌شدند و به‌مراقبهٔ احوال باطن می‌پرداختند. اندیشه و مناجات وتوجه به‌عالم باطن، نقش مهمی درآئین نیایش آنها داشته‌است تاآنجائی که

۱- V. M. Apte: *Vedic Rituals*, C. H. I, vol. I, p. 240

بمرور زمان قربانی باطنی گشت ورنگ تمثیلی ورمزی بخود گرفت ورفته رفته جایگزین قربانی واقعی شد ، و این گرایش قربانی از خارج به باطن باعث شد که مرکز ثقل قربانی تغییرپذیرد و جسم انسان مبدل به محراب و قربانگاه شود. «آرانیا کاها» در واقع حلقهٔ رابط بین «براهماناها» و «اوپانیشادها» هستند، و بقول «داسکوپتا» به‌عقاید ومجادلات فلسفی که در «ودا» بالقوه موجود بودند، فعلیت بخشیدند و راه را برای پیدایش و توسعهٔ اوپانیشادها هموار ساختند بدانسان که «اوپانیشادها منشأ فیاض هر اندیشه‌ای شدند که در دنیای حکمت هندو پدید آمد»[۱].

«سوتراها» (Sūtras)

کلیهٔ کتب مقدسی که بدانان اشاره شد، باضافه اوپانیشادها که در فصل جدا بررسی خواهند شد ، جزء گروه نوشته‌های شروتی (s'ruti) یا منزل آمده‌اند. برای حفظ این آثار و نیز برای استعمال و بکار بستن دقیق آنان ، به‌نظر ضروری آمد که نوشته‌های دیگری بنگارند که شامل سوره‌های بسیار کوتاهی (sūtra) باشد ومراسم عبادی را به ایجاز و اختصار هرچه تمام تر بیان کند. این آثار بدین قرارند :[۱]

۱- «شراوتاسوترا» (s'rauta sūtra) یعنی «سوتراهائی» که مبنی بر «شروتی» (وحی) هستند وخلاصه و زبدهٔ مطالب مربوط به‌آئین نیایش وقربانی‌رابیان می‌کنند.

۲- «سمارتاسوترا» (smārta sūtra) که مربوط به سمریتی است (smṛti)[۲] یعنی احادیث و روایات یا آثاری که مبدأ انسانی دارند و قائم برشروتی هستند. «سمارتاسوترا» بشرح زیر است :

الف - «گریهاسوترا» (gṛhya sūtra) که مربوط‌به‌مراسم نگاهداری آتش خانوادگی و انجام دادن آداب نیایش صاحبخانه و همسرش جهت حفظ منافع معنوی و مادی خانواده‌است. این مراسم مربوط به‌اجرای پنج قربانی روزانه (pāncamahajajnā) است.

۱- S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, vol.I, p. 14

۲ - معنی سمریتی یعنی حافظه غرض از آن نوشته‌هائی است که مبدأ انسانی دارند و نه الهی. غیر از آثار ودا و براهمانا و اوپانیشادها سایر آثار کیش هندو را سمریتی گفته‌اند.

ب ـ « دارماسوترا » (dharma sūtra) یعنی امورمربوط به «دارما» یا وظیفه، « ناموس » ، « شریعت » ، « نظام‌اخلاقی » . این اثر وظائف دینی و مذهبی افراد را تعیین می کند.

۳ـ «شولواسوترا»(s'ulva sūtra) . شولوایعنی‌اندازه گیری. در این رساله‌فنون هندسی برای ساختن محراب آتش و قربانی ذکر شده است.

علم‌الاساطیر ودائی

سرودهای « ریگ‌ودا » بیشتر در مدح خدایان بزرگ اساطیر آریائی سروده شده‌اند. کوشش بسیار برای تفسیر معانی آن از طرف خاورشناسان بعمل آمده و مکاتب گوناگون ظاهر شده است که‌هریک این سرودها را از دریچهٔ مشربی خاصی تعبیر وتفسیر کرده است. مکتب «ماکس‌مولر» مبنی براینکه مذهب « ریگ‌ودا» واصولاً مذهب هندواروپائی پرستش طبیعت بوده و بمنزلهٔ آئینهٔ معتقدات ابتدائی بشراولیه است، باآنکه بسیاری ازتحقیقات‌آن هنوزهم قابل استفاده‌است، دیگراعتبار مطلقی ندارد. « مولر » معتقد است که سرودهای ودائی را نمی‌توان فقط درمقولهٔ چند خدائی (polythéisme) گنجانید. چه در « ودا » خدایان هریک به‌نوبهٔ خود به مقام ممتاز می‌رسند و حتی خدایانی که در مراتب پائین جای داشتند بدرجهٔ ممتاز پروردگاران بزرگ ارتقاء می‌یابند و این وضع خاص را بایستی «هنوتئیسم» (henothéisme) یا« کاتنوتئیسم » (kathenothéisme)،یعنی پرستش‌خدایان شخصی که‌هریک بنوبهٔ خود دارای مقام ممتازاند، نامید[۱].

مکتب دیگری که بیشتر متکی برتحقیقات ناشی از فقه‌اللغه است سعی کرده که خصائص خدایان را از معانی اشتقاقی اسامی آنها بجوید. این مکتب با اینکه پرتوتازه‌ای به مبحث پیچیدهٔ اسامی خدایان افکنده است ، معذلک موفق نشده که تمامی جوانب آن را در دیدی ترکیبی بگنجاند. چون خدایان دائم در تغییر

---

۱ ـ Max Müller: *The Vedas* . . . . p. 85.

و تبدیل‌اند و رشد می کنند و بصوری که با ماهیت ابتدائی آنان متفاوت و حتی متناقص است درمی‌آیند. بعنوان مثال الههٔ مادر (magna mater) که در تمدنهای ماقبل آریائی ایران و هند و بین‌النهرین مورد عبادت بود وآنرا سومریها «اینینی» (Innini) و یونانیها «دمتر» (Demeter) می‌نامیدند، بر اثر یک سلسله دگرگونی بصورت خدایان بودائی «آوالوکیتشوارا» (Avalokites'vara) و «بودی‌ساتوا» (Boddhisattva) درآمد.

در هند نیز پس از فتح و پیروزی‌اقوام آریائی و ایجاد نظام برهمنی این‌الههٔ مقتدر دوران گذشته، بصورت زن وفادار برهمن درآمد. در «ودا» آنرا «شری‌لاکشی» (S'ri Lakṣmi) ویامادرجملهٔ موجودات می گفتند(prajānām bhavasi mātā). درسنت بودائی همین نمونهٔ الههٔ مادر بصورت خدای نیلوفر بدست و بعد «بودای ساتوا» یا «بودای بالقوه» که هنوز بمقام «نیروانا» نرسیده، متجلی است و همین نمونهٔ «خدای‌نیلوفربدست» باز به‌نقاط دور دست مهاجرت کرد ودرچین بصورت «کوان‌یین» (Kwan yin) و در ژاپن بشکل «کوانون» (Kwannon) و در تبت بصورت «یاب‌یوم» (Yab yum) درآمد و سرانجام درآئین بودائی تیرهٔ ماهایانا، به‌الهه‌ای معروف به «پراجناپارامی‌تا» (Prajnāpāramitā) که عالیترین‌مقام خرد و فرزانگی است مبدل گردید. این الهه، ذات و حقیقت جمله «بوداها» است و معرفت ممتازی است (prajnā) که انسان را به‌بالاترین فضائل اخلاقی (pāramītā) که به «نیروانا» و فنا می‌انجامد (nirvāna) راهبر است[1].

مکتب ژرژدومزیل - و لیکن مکتب «ژرژدومزیل» (G. Dumézil) افق نوی در تحقیق و شناسائی خدایان هند و اروپائی باز نمود. وی معتقد است که برای درک دین و مذهب هر تمدنی بایستی به الهیات و علم‌الاساطیر و ادبیات مقدس و حتی سازمان و نظام مذهبی و اجتماعی‌آنان توسل یافت. حال اگر هندو اروپائیان

1 - H. Zimmer : *op. cit*, pp. 90 - 102

زبان مشترکی داشته‌اند که از زبان مادر هندو اروپائی مشتق و جدا شده است، پس منطق حکم می کند که فرض کنیم معتقدات آنها نیز در ایام قدیم مشترک بوده است. « دومزیل » پس از تحقیقات ارزنده موفق شد که در آئین ایرانیان و هندوان باستان وسایر اقوام هندو اروپائی یک طبقه‌بندی سه گانه‌ای بیابد و باین نتیجه رسید که این مراتب سه گانهٔ خدایان براساس نظام جهانی و اجتماعی بنیان شده است و فقط در اساطیراقوام هندو اروپائی یافت می‌شود و بس. در این مراتب سه گانه، هردستهٔ خدایان، موظف به‌وظیفه‌ای هستند و این وظیفه از سوی دیگر با یکی از مراتب عالم تطبیق می کند. عالیترین وظیفهٔ دستهٔ خدایان ممتاز، قدرت و فرمانروائی است واین مقوله خود دو جنبه دارد: یکی جنبهٔ قانونی وقضائی ودیگری جنبهٔ سحر و جادو[1].

این نظام سه گانه که براساس وظائف خدایان گونا گون نهاده شده است ازطرف دیگر بانظام طبقاتی و اجتماعی برهمنان (brāhma*n*a) و « کشاتریاها » (kṣatriya) و« ویشیاها » (vais'ya) هم‌آهنگی کامل دارد. مقام حاکمیت و فرمانروائی که عالیترین درجهٔ نظام سه گانه است، چنانکه گفته شد، دو جنبه دارد که یکی نظام قانونی و اخلاقی است و دیگری نیروی سحر و جادو است. این دو جنبه بدو خدای ودائی یعنی « میترا » و «وارونا» (Mitra , Varu*n*a) تعلق گرفته است وبامفهوم طبقهٔ موبدان وبرهمنان هم‌آهنگی دارد. مرتبهٔ دوم خدایان که نمایندهٔ نیرو وقدرت دنیوی و طبیعی عالم‌است با طبقهٔ کشاتریا و جنگجویان و ارباب اسلحه موافق‌است، ومرتبهٔ سوم که نمودار جنبهٔ فراوانی و نعمت و قدرت نامیهٔ طبیعت و زمین است با طبقهٔ کشاورزان (vaisy'a) وگله‌داران تطبیق می کند.

در « ریگ‌ودا » و متون بعدی نیز چنین کوششی جهت طبقه‌بندی خدایان مشهود است. « ریگ‌ودا » می گوید: «ای یازده خدائی که جایگاهتان در آسمان

---

1 - G. Dumézil : *Les dieux des indo-européens*, Paris 1952, pp. 5-8

است. ای یازده خدائی که درآبها زیست می کنید. ای خدایان، این قربانی را با خوشی ومسرت بپذیرید» (R. V. 139,11). در رساله«نیروکتا» (nirukta ,7,5) کتاب علم‌الاشتقاق ودائی که منسوب به‌یاکشا (Yakṣa) است، خدایان ودائی به‌سه گروه تقسیم شده‌اند وعبارت‌انداز خدایان زمینی (pṛthivīsthāna) و برزخی یافضای میانه (madhyamasthāna) و آسمانی (dyusthāna).

باید متذکر بود که طبقه‌بندی‌ای که دومزیل از خدایان هندو اروپائی کرده است باتقسیم‌بندی سنت‌هندو متفاوت است. « دومزیل » این‌طبقه‌بندی را براساس وظیفه و صفات کلی هریک از این خدایان کرده است ، حال آنکه تقسیم‌بندی « یاکشا » مبنی‌بر مراتب سه گانهٔ جهانشناسی است. البته باید افزود که بر اثر قانون ارتباط کلی که بین سلسلهٔ مراتب هستی موجود است،این‌عالم ونظام‌اجتماعی آن، خود انعکاس وآئینهٔ نظام الهی است وطبقه‌بندی دومزیل و تقسیم‌بندی یاکشا با یکدیگر منافاتی ندارند بلکه می‌توان گفت که مکمل هم‌هستند زیرا عالم صغیر آئینهٔ تمام نمای عالم کبیر است و نظام اجتماعی، عکس و آئینهٔ عالم بالااست که بدان « ریتا » (ṛta) می گفته‌اند.

از طرف دیگر خود هندوان بین طبقات اجتماعی و دینی خود از یک طرف و خدایان از طرف دیگر ارتباط و تقابلی می‌دیده‌اند و معتقد بودند که خدای آتش «آگنی» با طبقهٔ کاهنان و «ایندرا» باطبقهٔ سلحشوران و «ویشوادوا» (Vis'vedevāh) با مردم عادی برابراست.[1]

مراتب سه گانهٔ خدایان یا بصورت انفرادی جلوه می کند یا بصورت گروهی. ابتدا به‌دستهٔ انفرادی آنها می‌پردازیم ، خدایانی که برمبنای مراتب سه گانهٔ عالم تقسیم شده‌اند عبارت‌اند از :

۱ - خدایان آسمانی چون « دیاوس » (Dyaus) ، « وارونا » (Varuṇa)،

---

1 - R. C. Zaehner : *Hinduism*, Oxford 1962, p. 23

« میترا » (Mitra) ، «سوریا»(Sūrya) ، «ساویتری» (Savitr) ، «پوشان» (Puṣān) ، «ویشنو» (Viṣnu) ، « اوشا » (Uṣas) « آشوین » (As'vins) .

۲ - خدایان برزخی که بین زمین و آسمان (antariksa) قرار یافته‌اند مانند « ایندرا » (Indra) ، « آپام‌ناپات » (Apāmnapāt) ، « ماتاریشوا » (Mataris'va) ، «رودرا» (Rudra) ،«وایوواتا» (Vāyuvātah) ،«پارجانیا» (Parjanya)و«آپا»(Apāh) .

۳ - خدایان خاکی چون « پری‌تی‌وی » (Prthivī) ، « آگنی » (Agni) ، « بری‌هاسپاتی » (Brhaspati) ، « وسوما » (Soma)[1] .

طبقه‌بندی‌ای که دومزیل براساس وظایف گوناگون کرده است بصورت زیر است[2] .

۱- گروه اول -	۱-وارونا	Varuna	تنها یا با شرکت «میترا» (Mitra) بصورت لفظ مرکب تثنیه «میترا وارونا» آمده است
۲- گروه دوم -	۲- ایندرا	Indra	تنها یا با آگنی بصور ایندرا گنی آمده‌است
۳- گروه سوم-	۳- آشوین	As'vin	اسم دیگر این گروه«ناساتیا» (Nasātya) است

در طبقه‌بندی دومزیل « آشوینها » جزء گروه سوم آمده‌اند. حال آنکه در تقسیم‌بندی هندوان آنها متعلق به گروه خدایان آسمانی‌اند. در« ریگ‌ودا » خدایانی که علاوه بر « ایندرا » و « آگنی » و « سوما » بیش از دیگران مورد نیایش قرار گرفته‌اند ، همین آشونیها ، یاجفت‌جاویدانی وجدائی‌ناپذیراند که‌اغلب درسرودهای « ریگ‌ودا » بااعضای جفت بدن انسان (R. V. II, 39) مقایسه شده‌اند، مانند دو چشم ، دودست ، دوپا و غیره.

« آشوینها» راهم جوان وهم کهنسال (R. V. VII, 67, 10) دانسته‌اند وصفتی که‌بدانها تعلق می گیرد ناساتیا(Nāsatya) است که از دوجزء « نا » (na) و «آساتیا»

۱ - V. M. Apte : *Vedie India*, H. C. I. P. vol. I, London 1957, p. 363

۲ - Dumézil : *op. cit.*

(asatya) ترکیب یافته ومعنی آن « نه‌غیرواقعی » است. یکی دیگر از صفات مهم این جفت جاویدانی این است که اینان راپزشگان آسمانی (R. V. VIII, 18) دانسته‌اند که بیماریهای انسان را درمان می کنند، (R. V. VIII, 22, 10) وبه‌نابینایان بینائی می‌بخشند و به آدمی جوانی و سلامتی ارزانی می‌دارند. بنابه‌نظر دومزیل این زوج آسمانی را می‌توان باخرداد (Haurvatāt) و امرداد (Ameretāt) که در سنت ایران قدیم جزء دستهٔ فرشتگان مقرب یاامشاسپندان (Amesha Spentas) آمده‌اند سنجید[1]. «دومزیل» دربارهٔ این‌دوسی گوید: « این دومقوله ، جفت بسیار نزدیکی را تشکیل می‌دهند. اسم آنهانمایندهٔ وظائف اصلی پزشگان است که عبارت بوده‌است‌از نجات دادن و درمان بخشیدن وجوان کردن. انسانها،آبها و گیاهانی که تحت فرمانروائی این جفت‌اند، رابطهٔ محرزی با طب قدیم و ابتدائی دارند. سنت اسلامی دربارهٔ فرشتگان هاروت و ماروت[2] یعنی « هورواتات » و « آمِرتات » ازافسانه‌ای یاد کرده است که باداستانهای اساطیری مربوط به«ناساتیاهای» هندی شباهت عجیبی دارد[3]. »

به نظر دومزیل امرداد و خرداد نمونه‌های اصلی هاروت و ماروت هستند که درقرآن مجید از آنان یاد شده است وبطور قطع رودخانه‌های دوگانهٔ « هُرتُ» و « مُرتُ » که در فلکلورارامنه منعکس گشته‌باز اشاره بهمان امرداد و خرداد است. زیرا فلکلور ارامنه سخت متأثر از علم‌الاساطیر ایرانی است. پس از آنچه گفته شد برمیآید که این دو فرشته یعنی امرداد و خرداد جایگزین ناساتیاهای (Nasātya)

---

۱ -J. Darmesteter : *Zend Avesta*, Paris 1960, Vol.I p. 25
Haurvatāt, ph. Khordad, p. Khordād, et Ameretāt, ph. Amurdat, p. Murdād, ont été primitvement la « Santé » et le «Non - Mourir» (Longue vie), ils règnent sur les eaux et les plantes qui repoussent la maladie et la mort .

۲– وماأُنزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ ومارُوتَ - قرآن مجید سورة البقرة ۱۰۱

۳ -G. Dumézil : *Naissance d'archanges*, Paris 1954, p. 157.

هندو ایرانی شدند و صفات اساطیری آنان را بخود گرفتند. «آشوینها» با توجه به‌خویشاوندی‌ای که باخرداد وامرداد دارند درمرتبهٔ سوم نظام سه گانهٔ «دومزیل» براحتی‌می گنجند ومفهوم فراوانی ونعمت وبهداشت را که بااین مرتبه تعلق گرفته‌است بخوبی ادا می کنند.

درِ خاتمه بی‌فایده نیست که ببینیم دومزیل فرشتگان مقرب دین زرتشت را چگونه بانظام سه گانهٔ خود تطبیق کرده است.

نظام سه‌گانه وامشاسپندان - در برخی ازقسمتهای اوستای جدیداسامی‌خدایان سه گانهٔ کهن از نو ظاهر می‌شود، پس‌باید تصور کرد که این خدایان در اصل هندو اروپائی‌یاهندو ایرانی‌بوده‌اند. این‌موجودات اساطیری بدودستهٔ خدایان واهریمنان تقسیم می‌شوند و در «ساخت اساطیری» آنان طبقه‌بندی سه گانهٔ هند و اروپائی هویدا است. جدولی که دومزیل از این‌خدایان ترتیب داده بشرح زیر است[1].

	اهریمنان	«اوستا»	«ریگ‌ودا»
گروه اول		خدایان اهورامزدا میثرا (Mithra) ائیریمن (Airyaman) بگ (Baga)	خدایان وارونا میترا آریامان (Āryaman) بهاگا (Bhaga)
گروه دوم	ایندرا سوروا		رودرا ایندرا شاروا (S'arva)
گروه سوم	نانگهئیثیا	(Nanhaithya)	ناساتیا (Nāsatya)

ولی بعدازاینکه زرتشت دین قدیم ایران را اصلاح کرد و اهورامزدا بدرجهٔ خدای مطلق صعود کرد و صفات انتزاعی چون امشاسپندان دور او گردآمدند،

1 - G. Dumézil : *Les dieux des indo-européens*, pp. 16-17.

طبقهٔ سه گانهٔ خدایان هندو اروپائی چه شد؟ دومزیل جدول جدیدی از امشاسپندان می‌سازد و باین نتیجه می‌رسد که علیرغم این دگرگونی اساسی، فرشتگان مقرب هنوز هم ساخت سه گانهٔ خدایان هندو ایرانی را حفظ کرده‌اند.

جدول دوم چنین است:[1]

مقولهٔ های انتزاعی	عناصری که تحت‌فرمانروائی‌اینان‌هستند
۱) منش نیک Vohu Manah	ـ گاومیش
۲) نظام Asha	ـ آتش
۳) نیرو Xshathra	ـ فلز
۴) پندارپاک ـ زمین Armaiti	ـ خاک ـ زمین
۵) سلامت وصحت Haurvatāt	ـ آبها
۶) زندگی‌جاویدانی‌وبی‌مرگی Ameretāt	ـ گیاهان

دوصفت آخر (۵ و ۶) یعنی خرداد وامرداد که درگروه امشاسپندان آمده‌اند معادل همان ناساتیاهای هند وایرانی هستند که چنانکه مذکور شد، جوانی‌وحیات می‌بخشند و بیماریها را درمان می کنند. «ارمیتی» (Armaiti) که علاوه برپندار پاك، مفهوم مادر هستی‌بخش و قوهٔ نامیه و حاصلخیزی زمین را دربردارد ومعادل ایرانی «ماترفامیلیالیس» (mater familialis)است، در مرتبهٔ سوم نظام سه گانه قرار یافته است. «خشاثرا» (Xshathra) [2] باکشاتریا هندی خویشاوندی دارد و اشاره به‌نیرو و قدرت طبقهٔ سلحشوران و رزمیان است.

---

۱ - *Ibid*, p. ۱۷.

۲ - ایرانیان قدیم نیز نظام طبقاتی داشته‌اند واجتماع دینی خود را به سه گروه بخش می کرده‌اند:
اول پیشوایان یا آتربانان (āthravan) دوم رزمیان (rathaeshtar) وسوم کشاورزان (vāstrya). رجوع شود به «یسنا» بخش دوم گزارش پورداود. تهران ۱۳۳۷، ص ۲۳

فرشتهٔ دوم که از سایر امشاسپندان باستثنای « منش نیک » به اهورامزدا نزدیکتر است عبارت است از : « اشا » (Asha) که معادل « ریتای » (ṛta) ودائی و«دارمای» (dharma) دورهٔ متأخر آئین هندو است. « ریتا » بمعنی نظام جهانی و اجتماعی آمده و در حیطهٔ فرمانروائی « وارونا » و « آدی تیاها » (Aditya) است.

منش نیک که فرشتهٔ نخست این جدول است در پاره‌ای از قسمتهای « گاثاها» نمودار صفتی است که از سایر صفات فرشتگان به‌انسان نزدیکتر است، و از جمله خصائص « میترا »، دوست انسانهاست و جنبهٔ « این دنیائی » یعنی ناسوتی دارد. حال‌آنکه «اشا» بیشتر جنبهٔ علوی داشته است و این دو فرشتهٔ اول و دوم، گردانندهٔ نظام این دنیا وآن عالم‌اند و با مفهوم لفظ مرکب « میتراوارونا » (Mitravaruṇa) که یکی نظام اخلاقی وقضائی عالم و دیگری نیروی سحروجادو بوده است ارتباطی دارند. به‌نظر دومزیل مصلحان مذهبی یکتاپرست بعدها مفهوم امشاسپندان را جایگزین نظام‌سه گانهٔ هند و اروپائی کرده‌اند، ولی در سلسله مراتب این‌فرشتگان، نظام سه گانهٔ خدایان هند و ایرانی هنوز هم به‌چشم می‌خورد.

خدایان فرمانروائی : میترا و وارونا

یکی از کهنترین خدایان هندو اروپائی « دیاوس » (Dyaus) بوده است که از لحاظ اشتقاق باریشهٔ دیو ($\sqrt{\text{div}}$) سانسکریت و دیس ($\sqrt{\text{dis}}$) لاتینی خویشاوندی دارد. این خدا، با « دیاوس پیتا » (Dyauspitā) هندیها و «زوس پاتر» (Zeuspater) یونانیها و« ژوپیتر » (Jupiter) « رومیها » و « تیرزیو »(Tyr Zio) طوائف ژرمانیک خویشاوندی دارد.

« دیاوس » خدای مشترک جمله اقوام هندو اروپائی بوده است و با همسر خود زمین(pṛthivī) جفت جدائی ناپذیر « آسمان - زمین » راتشکیل می‌داده است[1].

---

۱ - در بریهادآرانیا کا اوپا نیشاد (*Bṛhad . Up* . V, 4, 20) جفت انسانی رابا این جفت آسمانی مقایسه کرده‌اند. شوهربه همسرش می گوید: «من آسمانم وتوزمین هستی» (dyauraham , pṛthivītvam).

ولی بمرور زمان این خدا از مقام فرمانروائی خود سقوط کرد و بدرجهٔ پدیده‌های آسمانی چون روشنائی روز و غیره درآمد. با نزول «دیاوس» مفهوم خدایان فرمانروائی از افق علم الاساطیر آریائی بکلی محو نشد، بلکه خدای دیگری جایگزین «دیاوس» شد و این خدای نوظهور «وارونا» بود. این تغییر و تبدیل گویا از همان آغاز دوران ودائی بوقوع پیوسته است، زیرا نام «وارونا» جزء اسامی خدایانی است که در معاهده بغاز کوی ذکر شده است. متن این قرارداد در سال ۱۹۰۷ کشف شد[1].

ریگ‌ودا «وارونا» را «ویشوادارشتا» (vis'vadars'tā) یا «ظاهر درهمه‌جا» نام نهاده‌است (R. V. VIII, 41, 3). «ودا» میگوید: «ای میتراوارونا، ای شاهنشاهان آسمانی که برعرش مقدس حکومت می کنید و به‌روشنائی نظر می‌افکنید و باابرهای رنگارنگ خویش، در رعدوبرق ظاهر می‌شوید و با معجزه‌های ایزدی خود آسمان را می گریانید» (R. V. V, 63, 2 - 5). «ای جفت جاویدانی ازحکومت جهان که بر هزاران ستون استوار شده است نگاهداری کنید» (R. V. V, 62).

نیروی اعجازآمیز وارونا را «مایا» (māyā) یعنی سحر وجادو نام نهاده‌اند. زیرا وارونا محافظ نیروی مابعدالطبیعی عالم است، اوست که از تخت آسمانی خود زمین را اندازه‌گیری می کند وسپیده دم رامی نمایاندوخورشید رابرآسمان می‌درخشاند، و باز اوست که نقاب برچهرهٔ تابناك خورشید می‌افکند (R. V. V, 63).

وارونا هزار چشم ودیده بانان بیشمار دارد (Sahasrarākṣa). هیچ چیز ازنظر باریك بین او در امان نیست. چه او برهمه چیز آگاه و توانا و نیرومند و حاکم

---

۱ - درسال ۱۹۰۷ در بغازکوی میان پرونده‌های پادشاه هی‌تیت معروف به «سولبی لولیوما» (Sulbiluliuma) متن قراردادی کشف گردید که به‌زبان هی‌تیت و آگادی نگاشته شده است. این معاهده گویا بین سلطان هی‌تیت و پادشاه میتانی در سال ۱۳۸۰ پیش ازمیلاد مسیح منعقد شده است رجوع شود به:

E. Weidner: *Politische Dokumenten aus Kleinasien, Boghazkoï – Studien, VII* Leipzig 1923, pp. 2 - 27.

است. وارونا چون حاکم مطلق است اوراناظم نظام‌عالم و ناموس ایزدی (ṛta) گفته‌اند[۱]. ریتاهمان مفهوم دارما است که بعدها در آئین هندو جایگزین ریتا شد و مراد ازآن، شریعتی است که بموجب آن جهان پایدار و استوار است. ریتا نظامی است که براساس آن پایهٔ قربانی و آئین نیایش بنیان شده است. « ریتا » ناموس معنوی و اخلاقی است که ناظم رفتار انسانها با یکدیگر است وچون آدمی مرتکب گناهی شود، روی به گردانندهٔ این نظام جهان یعنی وارونا می‌آورد و از او طلب بخشش و آمرزش می کند (R. V. V, 7).

« وارونا » ضامن میثاقها و پیمانها و معاهدات و قولهائی است که آدمیان را بهم مربوط می‌سازد. دیگراینکه « وارونا » نیروی الزامی است که باعث اجرای این پیمانها و میثاقها می‌شود. « وارونا » پیمانشکنان را در تور و بند و زنجیر خود می کشد و اسیر می‌سازد: « ای وارونا بندهای بالا را بگشای، بندهای میانه را بگشای وبندهای پائین را بگشای » (R. V. I, 24, 15).

حتی از لحاظ اشتقاق نیز نام وارونا بمعنی پیوستن و پیوند کردن آمده است. اسم‌او از ریشهٔ هند و اروپائی «ور» (√wer) پیوستن‌مشتق شده‌است[۲]. مراسم‌زیادی درایام ودائی جهت‌آزاد کردن افراد از بندهای « وارونا » انجام می‌پذیرفته است. « وارونا » را « ماپین » (māyin) یا دارندهٔ نیروی اعجاز آمیز « مایا » نیز گفته‌اند. تمامی این صفات وارونا اعم از تور وبند و نیروی معجزه آسایش، حاکی از قدرت حاکمیت و فرمانروائی او است.

۱- معادل مفهوم ریتا در اوستا« آرتا » (arta) است، واین کلمه در اسامی شهریاران ایران باستان منعکس بوده است. مانند « آرتاخشاثرا » (Artaxshathra). ضد این مفهوم لفظ « دروج » (drūj) بوده است که بمعنی حیله و تزویرآمده است. این دو مفهوم را می‌توان به مثابهٔ دارما (dharma) و آدارما (adharma) هندی سنجید.

رجوع شود به: J. Duchesne Guillemin : *Zoroastre*, Paris 1948, pp. 28 - 71

۲- وارونا را از ریشهٔ (vṛnoti) یعنی پوشاندن نیز تعبیر کرده‌اند.

حال بایستی دید وارونا چه ارتباطی با « میترا » دارد. « میترا » از ریشهٔ « می » ($\sqrt{mei}$) به‌معنی تعهد اختیار کردن و پیمان بستن آمده و پساوند آلتی «ترا» (tra) بدان اضافه شده است. پس میترا مفهوم آن چیزی است که بیاری آن پیوند و تعهدی اختیار می‌شود. این دو خدا، نمایندهٔ دو جنبهٔ قانونی وسحرآمیز مرتبهٔ اول طبقهٔ سه گانهٔ خدایان هندواروپائی‌اند و طبق این نظام سه گانه، میترا همان جنبهٔ قانونی و قضائی است که آدمیان را با یکدیگر مربوط می‌سازد زیرا او نمودار صفت پیوستن و اتصال دادن بین افراد است. و از لحاظ وظیفه، شبیه به طبقهٔ برهمنان و محافظین سنن معنوی است، درحالیکه« وارونا » حاکم و « کشاتریا » است و ضامن اجرای این تعهدات است.

« وارونا » چنانکه گفته شد نیروی الزامی و اجرائی و مابعدالطبیعی است که بموجب آن نظام‌وناموس استوار می‌شود وقانون وپیمان شکسته از نوبنیان می گردد. صفتی که غالباً به «میترا» تعلق می گیرد، « پیونددهندهٔ افراد»(yātayaj - jana) است و این خود گواه بر وظیفهٔ اصلی اوست. فعل « پیوستن » در « ریگ‌ودا » اصولاً به واژه مرکب تثنیه « میترا وارونا » منسوب است و علت آن اینست که تعهد بدون نیروی التزامی‌ای که ضامن اجرای‌آن باشد سودی نخواهد بخشید، ازاین روبی‌توان گفت که این دوخدا مکمل یکدیگراند و با همکاری و تشریک مساعی خود، چرخ نظام گیتی‌را می گردانند. اینست که آنهارا « ریتاوان » (ṛtavān) یا « صاحبان‌ریتا» و « ریتاسیا گوپا » (ṛtasya gopa) یا « نگهبانان ریتا » نام گذارده‌اند[1].

---

۱ - « دومزیل » این‌دو صفت متضاد ومکمل یکدیگر را در علم‌الاساطیررومی بصورت رومولوس (Romulus) و نوما (Numa) یافته‌است. رومولوس نیروی مجریه‌است‌ونومانیروی معنوی است. این وظائف دوگانهٔ درنظام‌اجتماعی روم قدیم نیز دیده میشده است. وظائف دوگانه « راج‌برهما » (Rāj - Brahma) که در مفهوم « رکس فلامن » (Rex - Flamen) رومی منعکس است نمونهٔ کهن هندواروپائی « رگ بلهگما » (Rēg Blelghma) است. G. Dumézil : *Mitra–Varuna*, Paris 1948. pp. 25 - 30 et pp. 55 - 64 : رجوع شودبه
G. Dumézil : *La religion indo - européenne*, dans : « *Histoire générale des religions*, » Paris 1960. Tome I, pp. 372 - 382

وارونای هندی و اهورای ایرانی

« وارونا » ازسوی دیگربا خدای « اورانوس » (ουρανος) یونانیها واهورای ایرانیان خویشاوندی دارد. از همان دوران هندو ایرانی خدایان به‌دو گروه «دوا» و « اسورا » [در اوستا (daeva) و (ahura)] بخش می‌شده‌اند. در ایران این جدائی صورت قاطعی یافت و کلیهٔ اهوراها در شخص اهورامزدا جمع شدند و« دواها » یعنی،خدایان بردیف اهریمنان تنزل یافتند. در هند عکس این قضیه انجام پذیرفت. در « ریگ‌ودا » چنین جدائی و تضادی دیده نمی‌شود و « اسورا » صفتی بود که اغلب به‌خدایان فرمانروائی‌از قبیل « آدی تیاها » (Aditya) اطلاق می‌شد، و چون « وارونا » در رأس‌آنان قرار داشت،« آسورا » عنوان مطلق او بود. سایرخدایان مانند آگنی وسوما و ایندرا کمافی‌السابق در ردیف خدایان ماندند ولی بعدها،بعلت مسخ تدریجی‌خدایان و دگرگونی مداوم کیفیات وماهیات‌آنان ، ایندرا جایگزین‌وارونا شد واسوراها ازمقام‌خود سقوط کردند و از ردیف‌خدایان فرمانروائی جهان خارج شدند و در پایان ودا همگام با اهریمنان گردیدند.

« دومزیل» دربارهٔ اهورامزدا می‌نویسد: .... « آیا اهورامزدا وارث‌همان اهورای اصلی و بالنتیجه معادل‌اسورای بزرگ ودائی یعنی وارونا است؟ این‌فرضیه که برای مدتی بدون بحث پذیرفته می‌شد بعدها مورد بحث قرارگرفت و به‌نظر ما این بحث اخیر بی‌مورد است. ما متأسفیم از این که با نظر « میتولوگ » بزرگی چون‌آقای لومل‌موافق‌نیستیم،زیرا تمام تحقیقات ماوظیفهٔ فرمانروائی را که «برگین» (Bergaigne) به « اسوراوارونا » نسبت می‌داد تأیید می کند. به نظرما قاطعیت این امر بیش از احتمال آنست که صعود اهورامزدا از این جهت بوده است که وی وارث صفات فرمانروائی خدایان پیش از زرتشت است. کوشش مصلحان دینی مصروف این شده که از طرفی بدین مغ کهن، صفات‌اخلاقی ارزانی دارند و ازسوی

دیگراو را جدا از همه ، برفراز سایر موجودات الهی‌جای دهند »[۱] .

«الیاد» در تحقیقاتی که دربارهٔ‌خدایان‌فرمانروائی‌جهان کرده است می‌نویسد:
« طبق نظر هرودوت، ایرانیان باستان نیز خدای مطلق آسمانی را می‌پرستیدند آنها برقلهٔ کوهی بلند می‌رفتند و به « زوس » (Zeus) فدیه و قربانی می‌بخشیدند و نام او را به‌تمام فضای کروی آسمان منتسب می کردند ، متأسفانه ما نمی‌دانیم که در زبانهای ایرانی‌نام این‌خدای مطلق آسمانی چه بوده است. خدائی که در اوستا باآن برخورد می کنیم وآئین زرتشت ماهیت آنرا تغییر داده و رکن اساسی دین‌خود گردانده است، معروف به اهورامزدا... است. اهورامزدا را بینندهٔ بزرگ یا فراخ بین نیز گفته‌اند (Nyberg, Die Religionen des Alten Irans, 99) و این خود گواه برمبدأ و ساخت آسمانی (ouranien) اوست. اما تحول دینی‌ای که زرتشت پدید آورد صفات اولین‌این‌خدا را تحت‌الشعاع قرار داد، و فقط درمتون متأخربعدی است که ما آثارواقعی این خدای قدیم فرمانروائی را می‌بینیم. توضیح آنکه این متون بعدی از جهتی‌بازگشت به چندخدائی کهن‌ایرانی است [۲].»

طبق نظراین محققین‌اهورای ایرانی و وارونای‌هندی در اصل یکی بوده‌اند ، زیرا که هردو به‌صفات خدایان فرمانروائی جهان آراسته هستند. دیگر اینکه در « ودا » عنوانی که‌به « وارونا» غالباً تعلق می گیرد کلمهٔ « آسورا » (asura) است. واهورای ایرانی واسورای‌هندی هردو از ریشهٔ «اسو» بمعنی « مولا » و «سرور» مشتق شده‌اند و در اشتقاق لغوی خود خویشاوندی دارند.

در برخی از سرودهای « یشتها » که در مدح فروشکوه اهورامزدا سروده شده است، پاره‌ای از صفات کهن اهورامزدا ظاهر می‌شود که معرف‌خصائص فرمانروائی و مبدأ آسمانی او است. بعنوان مثال اهورامزدا به اسپنتمان زرتشت در فروردین

۱ - G. Dumézil: *Mitra - Varuna*, p. 109

۲ - M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953, p. 74.

یشت (۳-۲/۱۳) می گوید : «از فروغ فرآنان است ای زرتشت که من آسمان را در بالا نگاه می‌دارم که از فراز نورافشاند که این زمین و گرداگرد آن را مانندخانه‌ای احاطه کرده است. آن‌آسمانی که ازمینویان‌برافراشته استوار وبعیدالحدود برپاست... آسمانی که ماننـدجامهٔ ستاره نشان مینوی ساخته شده که مزدابهمراهی‌مهر(Mithra) و رشن (Rashnu) و سپندارند (Spenta Armaiti) در بردارند ، (آسمانی) که آغاز و انجام‌آن دیده نشود.[۱]» دراین سرود ساخت‌آسمانی‌اهورامزدا که یکی ازخصوصیات خدایان فرمانروائی است بسی روشن و آشکار است. اهورامزدا جامهٔ ستاره نشان مینوئی برتن دارد. صفات دیگری نیز بدو تعلق گرفته‌اند که مانند هوش و خرد و هشیاری و غیره نمایندهٔ جنبهٔ فرمانروائی اوست.

در هرمزدیشت(۱۴-۱۲/۱) اهورا دربارهٔ این صفات خود می گوید : «منم پشتیبان. منم آفریننده و نگهبان.منم... بسیار بینا نام من است. بسیاربیناترنام من است. دوربین نام من‌است. دور را بهتر بیننده نام من است. پاسبان نام من است. پشت و پناه نام من‌است. آفریدگار نام من‌است...(کسی که) نفریبد نام من‌است (کسی که) بستیزه غلبه کند نام‌من‌است(کسی که) بهترشکست دهد نام‌من‌است».

اهورامزدا نیز مانند وارونای هندی بیننده‌ای تیزبین و «همه‌جاحاضر» وهشیار و فریب‌ناپذیر است و چون او برهمه چیز غلبه می کند و همه‌جا دیدبان دارد و هیچ نباشد که اونفهمد و نداند چه اوخردمند و نیرومند است. اهورامزدا نیزضامن پیمان‌ها ، میثاق‌ها و سوگندهائی است که بین افراد برقرار می‌شود. در سرودی که در آن علت آفرینش مهر بیان شده است ، اهورا می گوید : « ای اسپنتمان مهر و پیمان شکنندهٔ نابکارسراسر مملکت را ویران سازد مثل صد (تن از اشخاص است) که‌بگناه کید (kayadhas) آلوده باشد وقاتل مرد پاکدینی باشد، ای اسپنتمان تو نباید مهر وپیمان بشکنی. نه آن (پیمان که) تو بایک دروغ پرست و نه آن که

---

۱ - ترجمهٔ وتفسیر پورداود. « یشتها » جلد دوم. بمبئی ، ص ۶۰

تو بایک راست پرست بستی. زیرا معاهده با هردو درست است. خواه دروغ پرست و خواه راستی‌پرست[۱] (مهریشت ۳ - ۲/ ۱۰).

« میترا - اهورا » بصورت یک لفظ مرکب در « اوستا » نیز دیده شده و با « میترا وارونای» هندی مرتبط است.[۲]

در سرود بالا اهورا مهر را پیمان و میثاق و عهد (mithra) جلوه داده است، زیرا مهر، میثاق وعهدی است که‌آدمیان را بهم‌می‌پیوندد. اونیز «دارندهٔ دشتهای فراخ » است و آگاهی وهشیاری خاصی دارد، یعنی « ده هزاردیده‌بان و هزارگوش دارد » (ارت یشت ۱۷/۱۶). و اگر عهد و پیمان بشکند « اهورامزدا » واکنشی در برابر آن نشان خواهد داد. چه اهورا ضامن اجرای معاهدات آدمیان است و بکسی که پیمان نشکند و دشمن مهر (mithro drūj) نگردد اهورا وعده‌های بسیار می‌دهد. «مهردارندهٔ دشتهای فراخ اسبهای تیزرو دهد بکسی که بمهر دروغ نگوید (پیمان نشکند) آذر مزدااهورا راه راست نماید بکسی که بمهر دروغ نگوید » (مهویشت ۳/ ۱۰)[۳]. مهرنیز مانند اهورا هزار دیدبان دارد، او نیز دائم پاسبانی می کند و از « کلام راستین آگاه است» و « دارای‌هزار چشم است و بالای برج‌پهن (ایستاده) زورمندی که بی‌خواب است »(مهریشت ۷-۲/ ۱۰).

اهورامزدا براثرصفت حاکمیت و فرمانروائی خود حافظ قوانین وتنبیه کنندهٔ مجرمین‌است. پس باتوجه به‌برخی‌از صفاتی که درقسمتهای متأخراوستابه‌اهورامزدا تعلق گرفته و بانظر به روابط نزدیکی که بین « میثرا » و « اهورا » موجود است و گاهی ما را به یاد جفت ودائی « میترا - وارونا » می‌اندازد، می‌توان گفت که اهورا و وارونا در آغاز یعنی هنگام دوران هندو ایرانی وظائف مشابهی داشته‌اند وبعدهابراثر تحول دینی‌زرتشت تغییر یافتند وتحت‌الشعاع آئین‌جدید او قرار گرفتند.

۱ - ترجمهٔ و تفسیر پورداود. « یشتها » جلد اول. بمبئی ص، ۴۲۴ - ۴۲۳

۲ - E. Benveniste. L. Renou : *Vrtra et Vrthragna*, Paris 1935

۳ - ترجمهٔ پورداود.

« وارونا » بعدها از مقام خود سقوط کرد و « ایندرا » (Indra) جایگزین او گردید. نظامی که او گرداننده آن بود درتحولات بعدی آئین هندو مبدل به «دارما» (dharma) شد و نیروی سحرآمیز وارونا تبدیل به قدرت خلاقهٔ (māyā) «رودراشیوا» (Rudra S'iva) گردید وخود مفهوم « مایا » چنانکه در فصل « ودانتا » بدان اشاره خواهد شد، یکی ازارکان اساسی مکتب «ودانتا» (advaitavedānta) شد، و «وارونا» از صحنهٔ خدایان بزرگ بیرون افتاد و «رودراشیوا» وارث میراث معنوی او گردید. « رودرا » که کلمهٔ شیوا (یعنی خجسته و فرخنده) یکی از صفات اوست و خود او یکی از خدایان ودائی است بمنزلهٔ نسخهٔ تند خوی « وارونا »[1] است ، و این دو در واقع دو جنبهٔ شدت وضعف حقیقتی واحداند. درآئین هندوی کلاسیک «رودرا» بصورت شیوا «خدای سه‌چشم» ، (trilocana) « سلطان رقص » (naṭarāja) وخدای فانی کنندهٔ عالم ظاهر شد.

ایندرا

چنانکه دیده شد « ایندرا » در ردیف آن خدایانی است که در فضای میانه واقع بین زمین و آسمان قرار یافته‌اند. « ایندرا » یکی از خدایان بسیار محبوب « ریگ‌ودا » است و در بیش از یک چهارم از سرودهای « ودا » نام او ذکر شده است. صورت وعلائم او از سایر خدایان « ودائی » مشخص‌تر است و بیشترصورت انسانی (anthropomorphique) دارد. او پیش از هرچیز، خدای طوفان و رعدوبرق است. سلاح اورا « واجرا » (vajra) یعنی رعد گویند و این سلاح مطلقاً بدو تعلق گرفته است. « واجرا » از آهن (āyasa) ساخته شده و شاهکار « تواستری » (Tvastr) آهنگرخدایان است. نام دیگر«ایندرا» « واجراباهو » (vajra bahu) است یا«بازوانی که واجرا را نگهمیدارند».

---

۱ - R. C. Zaeher : *op. cit*, p. 43 .

«ایندرا» علاقه وافری به نوشیدن شربت جاویدانی «سوما» (Soma) ، [«اوستا» (Hoama)] می‌ورزد و اغلب دریاچه های پراز آن رادرآنی می‌نوشد (R. V. V, 29, 7) و بهمین علت است که او را « سوماپا » (somapā) می گویند ، یعنی کسی که سوما می‌نوشد. پیدایش او نیز بطریق اعجاز آمیز و شگفت‌آوری انجام پذیرفته است. هنگامی که « ایندرا » پابعرصهٔ هستی نهاد، آنچنان بیم دهشت انگیزی در کائنات برانگیخت که آسمان و زمین بلرزه درآمدند (R. V. IV, 17, 2) و جملهٔ خدایان پا بگریز نهادند.

« ایندرا » با خدایان بسیاری مربوط بوده است. مهمترین متحدین و دوستان او گروه «ماروتها» اند و اسم دیگر« ایندرا » ، « ماروتوان » (marutvant) [1] است یا « آنکسی که ماروتها همراه اوهستند». «ایندرا» نیرومند و تنومند است و در بزرگی وفراخی بازمین پهناور برابری می کند وهیچیک از خدایان و آدمیان راتاب رقابت وبرابری بااونیست. همین امرموجب شده که او را « شاکرا » (s'akra) یا«شاچیوان» (s'acivant) (نیرومند) و « شاچاپاتی » (s'acapati) یا « صاحب نیروهای عالم » بنامند.

یکی از ارزنده‌ترین شاهکارهای او بدون شک کشتن اهریمنی است بنام « وری‌تا » (Vrta) این عمل پهلوانی آنچنان در ذهن شاعران « ریگ‌ودا » نقش بسته است که پیوسته بدان اشاره می کنند تا آنجائی که این شاهکار در نام او نیز رسوخ کرده و او را « وریتاهان » (vrtahan) [2] یا « زننده وریتا » نام نهاده‌اند. ولی لفظ « وریتا » به صیغهٔ خنثی بمعنی دفاع و « نیرو » نیز آمده و اگر این مفهوم را اندکی گسترش دهیم می‌توانیم بگوئیم که « ایندرا » فانی کنندهٔ جمله دشمنها است.

---

۱ - A. A. Macdonell : *The Vedic Mythology*, Varanasi 1963, p. 54

۲ - این اسم « ایندرا » هند و ایرانی است و معادل آن در اوستا همان « ورثراگنا » (Verethraghna) است که در پهلوی (Vrahran) و (Vrahram) و بعد، در تحول پهلوی بفارسی (Vahram) و بهرام شده است.

« وریتا » درضمن اشاره بدان اهریمن واژدهای هراس‌انگیزی است که‌آبهای زمین را یکجا نوشیده و در شکم خود محبوس کرده بود، بطوریکه قحطی و خشک سالی جهان رافرا گرفت. «وریتا» را می توان به‌تعبیردیگرا هریمن خشکسالی‌وقحطی دانست، و « ایندرا » را خدای توانائی پنداشت که‌آبها را به زمین باز می گرداند ورودهای آسمانی را ازنو احیاء می کند وبجریان می‌اندازد و به‌زندگی‌خاکی، هستی وطراوت می‌بخشد. این داستان را می‌توان بعناوین مختلف تفسیر کرد. ولی آنچه از این شاهکار «ایندرا» ما رادستگیرمی‌شود، بی گمان صفت حاصلخیزی اوست ونمونه‌های این‌صفت خاص درعلم‌الاساطیرهای گوناگون طوایف کهن دیده شده است واسامی‌ای که به«ایندرا»تعلق گرفته‌است‌چون«هزاربیضه»(sahasramus'ka) (R. V. VI, 46, 3) یا « دارندهٔ دشتهای فراخ» (urvāpati) یا « صاحب گاوآهن » (A. V. XII, 16) این مبحث راروشن می کند. «ایندرا» نمایندهٔ نیروهای متحرك زندگانی و قوهٔ نشوونما وحیات است[1]. اوشیرهٔ حیات را در عروق پیکرجهان بجریان می‌اندازد وبه‌نیروهای فرسوده ونطفه‌های راکد و بخواب رفتهٔ‌زندگی، دم تازه می‌بخشد.

داستان قتل اهریمن بزرگ‌را بعناوین گوناگون‌تأویل کرده‌اند. تفسیرتاریخی این‌داستان اینست که « ایندرا» خدای جنگ اقوام هندو اروپائی است و «وریتا» نیروی مقاومت دشمن است کـه سرانجام درهم می‌شکند. کوه‌هائی کـه « ایندرا » جابجامی کند، همان‌برجهای قلعه‌های دره سند است که درمقابل یورش تند وخستگی ناپذیر سلحشوران آریـائی معدوم شد ، ویا بایستی به زبان رمزی اساطیری تـوسل بجوئیم و بپنداریم که مراد از احتکار آبهای هستی‌بخش حیات، اشاره به‌دگرگونی تعادل جهان است که بعللی بوقوع پیوسته و « ایندرا » که نیروی متحرك زندگی است این آبها را از نو روانه می کند ونظام برباد رفته را دیگربار استوار می‌سازد.

دربارهٔ سلحشوری و پهلوانی « ایندرا » کوچکترین تردیدی نمی‌توان کرد ،

---

۱ - M. Eliade : *op. cit* , p. 83 .

چه « ایندرا » نمایندهٔ قدرت طبیعی عالم است و درحالیکه «وارونا» جنبهٔ سحرآمیزی دارد و قلمرو فرمانفرمائی اوافقهای بیکران آسمانهاست ، « ایندرا » سلطان وشهریار سرافراز این جهان است که با بازوان توانا و با خوی سلحشورانه خویش، موانع را یکی بعد از دیگری از میان برمی‌دارد و عناصر را تحت سلطهٔ فرمانروائی خود درمی‌آورد و جملهٔ سدها را از راه خود بر کنار می‌سازد و بر آنان غلبه می‌یابد.

بین « ایندرا » و « وارونا » سرانجام کشمکشی پدید آمد و همکاری آنها تبدیل به رقابت شد (R. V. VII, 82-85) و رفته رفته « وارونا » نیروهای خویش‌را از کف داد و « ایندرا » وارث اختیارات وفرمانروائی او شد و نیروی گرداندن نظام عالم به‌اوواگذار گردید. به نظر « زینر » ایندرا قهرمانی نزدیک به انسانها است و نمونهٔ « کریشنا » است (Kṛṣna) که در حماسهٔ بزرگ « مهابهاراتا (mahābhārata) و « بهاگاوات گیتا » (bhagavadgītā) نقش بسزائی داشته است. در خاتمه می‌توان افزود که «ایندرا» مظهر کشاتریا است و درجدول دومزیل نمایندهٔ نیروی طبیعت است.

اگنی

بنابه‌طبقه‌بندی‌ای که‌از خدایان ودائی شده‌است، «اگنی»[1] جزء دستهٔ‌خدایان خاکی است و در بیش از دویست سرود ریگ‌ودا نام او آمده است. ولی همانند خدایان دیگر او را صفات گونا گون بسیار است. اصولاً هیچ موجود اساطیری در یک‌عنوان معین وصورت قاطعی نمی گنجد واغلب دیده شده که خدایان در مراتب مختلفی متجلی می‌شوند وگاهگاهی نیز صورمتناقض بخود می گیرند ، زیرا خدایان دائم درتغییر وتبدیل‌اند و نشیب و فراز دارند و دردوره‌ای پدید می‌آیند وبرتخت سلطنت عالم جلوس می کنند و بعد سقوط می کنند ، فراموش می‌شوند و خدایان

---

۱ ـ اگنی کلمهٔ خالص هند و اروپائی است به لاتینی «ایگنیس» (Ignis) و به زبان اسلاوی کهن«اگنی» (ogni) است. احتمال دارد که «اگنی» از ریشهٔ ($\sqrt{aj}$) یعنی‌راندن و رفتن مشتق شده باشد. لاتینی (ago) ویونانی ($\alpha\gamma\omega$) یعنی چابک و زیرک اشاره به‌لطافت گریزان عنصری است که‌اگنی حامل آنست.

دیگر نشوونما می کنند و جایگزین آنها می‌شوند ، ولی هیچگاه نمی‌توان گفت که خدائی بکلی از قید هستی ناپدید شده، زیرا پاره‌ای از صفات ممتاز و برجستهٔ آن علیرغم دگرگونیهای پی‌درپی ، همچنان باقی می‌ماند و صور نوی بخود می گیرد و سرانجام از خدایان دیگر و زمان و مکان دیگر سربرمی‌آورد .

« اگنی » از جمله خدایانی است که نقشهای بسیار متضادی ایفا می کند. او باآنکه خدای خاکی است مع‌الوصف کلیهٔ مراتب هستی را می‌پیماید. آئین نیایش وقربانی متوجهٔ این خدای قربانی بوده است و دهان اگنی را محراب مقدس آتش می‌دانستند که درآن هدایا ونذرهای قربانی فرومی‌ریخته‌اند. اگنی محصول ازدواج زوج « زمین ـ آسمان » است (Pṛthivī, dyaus) (R. V. III, 2, 2) و از آسمان هفتم پدید آمده است (R. V. I, 143, 2) . ذات او در آسمان هفتم بالقوه موجود بود و « ماتاریشوان » (Mataris'van) که معادل هندی پُرومته (Promethée) یونانی است او را به‌زمین آورد .

پیدایش‌آتش بین انسانهابزرگترین هدیهٔ آسمانی تعبیرشده است و ازاینروست که « اگنی » را مهمان محراب قربانی گویند. ظهور او درسه مرتبهٔ هستی موجب شد که او را سه گونه‌ای (trișadhastha)(R. V. VIII, 39, 8) نام گذارند. « اگنی » چون پیامبر خدایان است از اینرو در زمین و فضای میانه و آسمان متجلی است[1]. او در خانهٔ هرآریائی بصورت « اگنی ویشوانارا » (Vais'vanarah) یعنی « اگنی بین همه » موجود است. اوست که در آسمان در فروغ خورشید (sūrya) می‌درخشد و باز همان اوست، که در فضای میانه بین زمین و آسمان در همان جایگاهی که آتش بشکل رعدوبرق از ابرهای رنگارنگ جرقه‌های فروزان می‌افشاند، ظاهر می‌شود و بدینسان درکلیهٔ مراتب هستی درآن واحد موجود و متجلی است.

«اگنی» را فرزند آبهای فضای میانه‌دانسته‌اند. مبدأ پیدایش‌او روی زمین

---

۱ - H. Zimmer : *Philosophies of India* , New York 1953, p. 340

یک جفت چوب آتش زنه است (asranīs) که براثر اصطکاک متداوم آتش رابوجود می‌آورد. این دو چوب را که یکی نرینه و دیگری مادینه است می‌توان به‌مصداق دو اصل فاعل ومنفعل جهانشناسی پنداشت که براثر امتزاج و ترکیب، اگنی را پدید می‌آورند، و بهمین مناسبت است که این دو را اقوام «اگنی» دانسته‌اند (R. V. III, 29, 3). طفلی که‌از ازدواج‌آنان بوجودآمده یعنی‌آتش گریزان وفراری و بی قرار است (R. V. I, 68, 2). دیگراینکه چون آب، گیاهان را می‌رویاند و نیروی نامیهٔ زمین را تقویت می‌کند و ازگیاهان چوب پدید می‌آید و از اصطکاک چوب، آتش، پس «اگنی» را «فرزند آبها» (apamnapāt) نیز نام نهاده‌اند.

«اگنی» آن موجود الهی است که چون رشته‌ای نامرئی سه عالم را بهم می‌پیوندد و درآسمان چون خورشید درخشان‌است ودر فضای‌میانه همچون رعدوبرق آتش می‌افروزد و روی زمین‌از دو دست آدمی (که چوبها را بهم می‌مالند) بوجود می‌آید. اوهمان پیوند ومیثاقی است که بین خدایان و آدمیان از ازل موجود بوده. اوست که نیایش آدمی را بسوی بارگاه ایزدی می‌رساند.

«اگنی» در ناف (nabhi) زمین‌جای گزیده است (R. V. I, 59, 2) ومعنی‌ناف زمین مثال دیرینه‌ای است که در فرضیه جهانشناسی کهنترین اقوام بشریت متداول بوده است. در«بند هشن» ناف زمین‌همان «ایران وج» (aeranya vīja) است که، درمرکزآن کوه البرز قرار یافته و رود «دایتی»از چشمه‌های‌آن مایهٔ هستی می گیرد. در پوراناها (purāṇa) مرکز جهان «جامبودویپا (jambu dvīpa) است که در وسط آن کوه مرو (meru) جای یافته و برهمن‌برقله‌آن اقامت گزیده است. «یونانیها ناف زمین را «اُمفالوس» (omphalos) می گفتند و سنگ سفید دلف در مرکز عالم قرار داشت.

در علم‌الاساطیر اقوام کهن، مرکزجهان محلی است مقدس که‌درآن مراتب هستی بهم مربوط می‌شوند و درجات عمودی عالم هستی، در آن نقطهٔ بخصوص، همسطح و هموار می‌شوند و زمین وآسمان یکی می گردند. به محوری که در آن

مرکزجای می‌یافت و عامل وحدت مراتب هستی بود، محور جهانی (axia mundi) نام نهاده‌اند. این محور می‌تواند خواه بصورت کوه جهانی چون کوه البرز درآید، خواه بصورت درختی غول آسا چون «آشوتای» (aṣ'vāttha) هندوان ـ که بقول «بهاگاوات گیتا» ریشه‌هایش در آسمان و شاخه‌هایش روی زمین است ـ جلوه کند، و خواه بصورت چشمه‌ای معجزه‌آسا و غیره. بازگشت به ناف زمین یعنی بازگشت به‌اصل و گرایش به‌وحدت و یگانگی، و بیهوده نیست که پیامبران بزرگ و ارباب ادیان پس‌از انجام وظیفه‌پیامبری خود به‌مرکززمین بازمی گشتند و در آنجاناپدید می‌شدند.

«اگنی» نظربه‌این که در سه مرتبهٔ هستی متجلی است و رشتهٔ نامرئی است که مراتب عالم رابهم‌می‌دوزد و به‌مبدأ متصل می‌سازد، می‌بایستی که درمرکز زمین قرار یابد زیراکه او را نیز، نوعی محور عالم قربانی تعبیر کرده‌اند که درجات وجود را بهم مربوط می‌سازد. «اگنی» هم‌موبد قربانی یا «هوتری» (hot*r*) است و هم خود قربانی و تمام هدایا و نذرها در دهان مقدس و گیتی افروز او ریخته میشوند و بدین ترتیب اوهم میانجی بین خدایان و آدمیان است وهم عامل وحدت و یگانگی بین این‌دو.

مبحثی که‌درخور اهمیت است وبی‌فایده نیست که سخنی چند دربارهٔ آن گفته شود، معنی تمثیلی‌آبها است. در بیشتر کتب آسمانی‌دیده‌ایم که می گویند: «درآغاز فقط‌آب بود». «این عالم درآغاز فقط ازآبهای نامتشکل پرشده‌بود» (R. V. X, 82, 6). و در توراة در فصل تکوین عالم (genesis) چنین آمده: «روح خداوند روی آبها در حرکت بود»[۱]. علت ارتباط اگنی و آب را بایستی به‌عقیدهٔ نگارنده در صفت «از نو هستی‌بخشیدن» او یافت، زیرا «اگنی» حامل نیروهائی است که به‌اشیاء و موجودات دم‌تازه و حیات نو می‌بخشد و آب تمثیل نیروهای بینهایت عالم و مبدأ

۱ . . . . et spiritus Dei ferebatur super aquas - Genesis

و بطن کلیهٔ صور آفرینش است که پیش از خلقت بصورت نامنظم و بلاتعین بالقوه موجود بوده است.

آفرینش در واقع نظامی است که باین نیروهای نهفته سازمان می‌بخشد وآنان را از قوه به‌فعل درمی‌آورد. آبهای بدوخلقت، به‌تعبیر دیگر، همان مادهٔ اولیه‌جهان است که کائنات ازآن پدید می‌آیند وهنگام انحلال عالم و بطلان صور اشیاء، همه چیز بدان بازمی گردد و بصورت نطفه های بخواب رفته در آن باقی می‌ماند. ویشنو (Viṣnu) در انحلال عالم جملهٔ کائنات را در دریای اسباب وعلل بصورت نطفه های نهفته نگهمیدارد و هنگام آفرینش بدانان از نو مصداق و هستی می‌بخشد. تماس با آب که عنصر خالص جهانشناسی است یعنی تجدید حیات وزایش نو و بازگشت به عنصر لطیف و پاك اولیه. در مراسم عبادی مسیحیت چون غسل تعمید این تمثیل بخوبی هویدا است[1].

« اگنی » که آتش پاك جاویدانی و آئین نیایش پاکدینان و عامل بخشندهٔ حیات است از آب بوجود آمده است و او را پاکترین فرزند آبها و حامل نیروهای هستی‌بخش حیات انگاشته‌اند. تماس با آب یعنی به‌اصل بازگشتن و درنشأت دیگر پیدا شدن. تماس با « اگنی » نیز همین معنی را دارد، چه هنگامی که این پیک آسمانی پیام دیرینهٔ آدمی را به‌بارگاه خداوند می‌رساند و روح او را به مبدأ فیض ایزدی متصل می‌سازد، عابد به‌اصل خویش می‌پیوندد و بامعبود یکی می گردد.

در علم‌الاساطیر متأخر هندو، خدایان دیگری این‌صفت « اگنی » را بخود گرفتند. در « براهماناها»، « نارایانا » (Narayāna) است که‌روی‌آبهای بدوخلقت

---

۱ ـ غسل تعمیدی‌بمنزلهٔ فراگرفتن حیات تازه ومعنوی و بازگشت به‌اصل انسان است با انجام دادن‌این‌رسم، انسان بنحوی‌بدین زندگی می‌میرد وتجدید حیات می کند. یحیی‌تعمید دهنده می گفت: « من‌شمارا باآب تعمید می‌دهم ولی خواهد آمد آن بزرگتر از من که شمارا باآتش روح القدس تعمید خواهد داد ». (Luc 3, 16).

آرمیده است و از ناف او درخت جهانی سربرمی‌آورد. در «پوراناها» گل نیلوفری (padma) جایگزین این درخت گردیده است و برهمن از میان جام گل نیلوفری پا بعرصهٔ‌وجود می‌نهد واو را« ازنیلوفر پدیدآمده» (abjaja) می گویند. خدایان دیگری چون «پراجاپاتی» (Prajāpati) و «پوروشا» (Puruṣa) و «ویشنو» نیز این‌صفت اگنی رابخود گرفتند، یعنی از آبهابوجود می‌آمده‌اند وبدان باز میگشته‌اند. «ویشنو» در انحلال عالم روی‌آبها که نمودار شب وتاریکی سهمگین انقراض و انهدام کلیهٔ موجودات و کائنات‌است، برتخت‌مارشکل خویش(Ananta)می‌آرامد وبه‌صوردیرینه‌ای که در حین‌خواب جهانی در ذهن خود پرورانده بود، هنگام سپیده آفرینش،فعلیت می‌بخشد و جهان را براساس آن می‌آفریند.

خدایان گروهی

در برخی از سرودهای ودا به گروه خدایان دسته‌جمعی اشاره شده است. این خدایان گروهی، سه قسم‌اند و عبارت‌انـد از «آدی‌تیاها» (Ādityas) «رودراها» (Rudras) و «واسوها» (Vasus) [۱]. «براهماناها» نیز باین گروه سه گانهٔ خدایان اشاره کرده‌اند(S'at. Brah. I, III, 4, 12) . در«اوپانیشاد» (Bṛhad. Up. III, 9, 2) مریدی نزد مرشدخویش می‌رود و تعداد خدایان را از او می‌پرسد. مرشد درپاسخ می گوید: «براستی فقط سی‌وسه خدا وجود دارد و مابقی درحکم تجلیات اینان‌اند. این سی‌وسه خدا عبارت‌اند از هفت «واسو» یازده «رودرا» و دوازده «آدی‌تیا» اینها باضافه «ایندرا» و «پراجاپاتی» سی‌وسه خدای اصلی راتشکیل می‌دهند». دومزیل این خدایان را در نظام سه گانهٔ خود چنین گنجانیده است:

۱ - «آدی‌تیاها» درمرتبهٔ خدایان فرمانروائی‌اند.

۲ - «ماروتها» در ردیف خدایان سلحشور.

رجوع شود به:

۱ - A. A. Macdonell : *The Vedic Mythology* و به (R. V. II, 31, 1 - X, 66, 12,)

۳ ـ «واسوها» مطابق با گروه دسته سوم خدایان‌اند که بخشندهٔ سلامتی ونعمت و فراوانی هستند.

واسوها

بنابه «اوپانیشادی» که نام آن در بالا مذکور شد «واسوها» عبارت‌اند از: آتش و خاك و باد و هوا و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و اینها را از آن جهت «واسو» گفته‌اند که تمامی این عالم بر اساس آنان استوار شده است[۱]. (Bṛhad. Up. III, 9, 3).

این هشت واسو در آئین متأخر هندو تبدیل به‌افلاك هشتگانه حیات گردیدند که عبارت بوده‌اند از زمین (pṛthivī) که روی آن آتش یعنی «اگنی» قرار یافته، فضای میانه (antarikṣa) که در آن باد (vāyu) که اصل زندگی است جای گزیده، آسمان (dyaus) که اقامتگاه خورشید (sūrya) و اصل خرد است، و ستارگان که جایگاه سوما (soma) و اصل حیات جاویدانی هستند[۲]. این افلاك و نیروهائی که در آنان وجود دارند اساس زندگی طبیعی و عنصری را تشکیل می‌دهند.

رودراها و ماروتها

فقط در سه سرود «ریگ‌ودا» بهرسه گروه این خدایان اشاره شده است: «ای میترا وارونا ای دوستان جفت و جدائی ناپذیر ما را همراه با «واسوها» و «رودراها» و «آدی‌تیاها» یاری کنید» (R. V. II, 31, 1). «ماروتها» و «رودراها» خدایان فضای بین زمین و آسمان‌اند. «رودرا» از ریشهٔ «رود» (√rud) یعنی

---

۱ ـ واسوبه‌صیغهٔ خنثی درجمع، «واسونی» (vasūni) می‌دهد که بمعنی نعمت و فراوانی آمده و باعبارت (δοτηρες) (هومر) که بمعنی بخشندهٔ نعمت‌ها است خویشاوندی دارد. «واسو» نمونه همان الهه‌ای است که درعلم‌الاساطیری روسی بدان (Vesuva) می‌گفتند و بعدها این لفظ تبدیل به «فرتونا» (Fortuna) خدای بخت و موفقیت و غیره گردید.

۲ - Alain Daniélou : *Le polythéisme hindou*, Paris 1960 p. 137 رجوع شود به

گریستن مشتق شده است و « رودرا » را به « بانگ برآوردن » تعبیر کرده‌اند. در « اوپانیشاد » (Bṛhad. Up. III, 9, 4) این یازده « رودرا» راباحواس ده گانه و نفس که‌حس باطن است منطبق ساخته‌اند و « اوپانیشاد » می گوید: « هنگامی که‌حواس از جسم خارج‌می‌شوند خویشاوندان می گریند وبهمین‌علت این حواس را « رودرا » « یا مسببین گریه و زاری » نام نهاده‌اند ».

نام «ماروت‌ها» در بیش‌ازسی‌ودو سرود «ریگ‌ودا» ذکر شده است و اغلب بصورت‌دسته‌ای متشکل (gaṇa) جلوه کرده است. آنهارادر « ودا »پسران «رودراها» می‌خوانند و گاهی‌نیزآنان‌را رودرا می گویند (R. V. I, 39, 4, 7) . ماروتهاهمه باهم برادرند و همسن هستند (R. V. I, 165, 1) و باهم بزرگ شده و متحدالفکراند (R. V. VIII, 20, 1). «ماروت‌ها» با رعد و برق (vidyut) پیوستگی دارند وهمچون خورشیدوآتش‌های آسمانی فروزان‌هستند وغریوی چون‌رعددارند (R. V. I, 23, 11) .

« ماروتها » در بیشترجنگهای «ایندرا» شرکت کرده‌اند واز دوستان نزدیک او بشمار می‌آیند و گاهی نیز آنان را برادران ایندرا خوانده‌اند. بعلت گرایشی که ماروت‌ها به رعدوبرق وطوفان دارند بایستی که آنها را باایندرا هم‌بسته وهم‌اصل تصور کرد. « کوهن» و « بنفی »[1] را عقیده براین است که این خدایان‌فضای میانه ممکن‌است تمثیل ارواح مردگان باشند. ماکدونل می گوید: « این عقیده احتمال دارد از لحاظ تاریخی صحت داشته باشد و لیکن‌در « ریگ‌ودا » مدرکی نیست که براین ادعا صحه قبول نهد[2] ».

کلمهٔ ماروت‌از لحاظ اشتقاق لغوی احتمال دارد که از ریشهٔ «مار» ($\sqrt{\text{mar}}$) « مردن » یا «درخشیدن» آمده باشد. بنابر « پورانا‌ها » ماروت به‌معنی « گریه‌نکن»

۱ - A. Kuhn and Benfey نقل از « *Vedic Mythology* » اثرماکدونل ص ۸۱

۲ - A. A. Macdonell : *Vedic Mythology*, p. 81

(mā - rodhīh) آمده است (bhāgavata purāna, 6, 18, 64) . « دانیلو »[1] نیز مانند ماکدونل معتقد است که ریشهٔ لغوی ماروتها نامعلوم است و می‌تواند هم به‌معنی « درخشیدن » باشد و هم می‌تواند از ریشهٔ « مار » ($\sqrt{mar}$) « مردن » مشتق شده باشد. واگر این احتمال اخیر را بپذیریم، ترکیب آن باپساوند « اوت » (ut) مفهوم جاویدانی و بی‌مرگی را خواهد داشت. به‌اجمال می‌توان گفت که « رودراها » و «ماروت‌ها» نمایندهٔ همان صفات پهلوانی و سلحشوری طبقهٔ « کشاتریا»اند و بهمین جهت است که در کارزارها و نبردهای بزرگ اساطیری اغلب دوشادوش ایندرا به‌جنگ وستیز می‌پردازند و از او حمایت می‌کنند.

آدی تیاها

تعداد این خدایان در«ریگ‌ودا»ازعددشش تجاوزنکرده‌است(R. V. II, 27, 1). در «آتهاروا ودا» (A. V. VIII, 9, 21) تعدادآنهارا هشت دانسته‌اند، ودر «براهمانا» (S'at. Brah. VI, 1, 2, 8) تعداد آنها دوازده است که با دوازده ماه سال تطبیق می‌کند. « آدی‌تیاها » در آسمان زیست می‌کنند و بر عناصر عالم تسلط دارند. آدی‌تیاها فرزندان « آدی‌تی » (Āditeh putrāh) الههٔ بزرگ (Devī) هستند[2]. این الهه‌را به‌آسمان بی‌حدوحصروشب بی‌پایان منتسب ساخته ومادرخدایان دانسته‌اند (devamātr) .

عنوان‌هائی که به « آدی‌تیاها » نسبت داده‌اند چون « درخشان » (s'uci) «زرین» (hiranyaya) «ژرف» (gabhīra) « بی گناه » (avrjina) « پاك »(dhārapūta) و « گرداننده ریتا » (rtavan)[3] یا « نظام‌جهان »، صفتی‌است که به «وارونا» تعلق

---

۱ - A. Daniélou : *op . cit* , p. 165

۲ - « آدی - تی » به‌معنی « عدم‌بند و پیوست» است چه کلمهٔ « دی - تی » (Di - ti) که به‌معنی پیوست است از ریشهٔ ($\sqrt{dā}$) « بند زدن » و «پیوستن» آمده است و بهمین علت مفهوم ابدیت را دربردارد. رجوع شود به : A. A. Macdonell : *Ibid* . p. 121

۳ - A. A. Macdonell : *Ibid* . p. 45

میگرفته است و این‌عنوان ازجمله‌خصائص خدایان فرمانروای جهان است. ازسوی دیگر «اوپانیشاد» (Chānd. Up. III, 8, 1) نیز «وارونا» را سرور و مولای جمله «آدیتاها» می‌داند. آدی‌تیاها بنابه‌ریگ‌ودا عبارت‌اند از «میترا» (Mitra) «وارونا» (Varuṇa)، «آریامان» (Āryaman)، «بهاگا» (Bhaga)، «داکشا» (Dakṣa) و «آمشا» (Ams'a).

«بهاگا» بمعنی بخشنده است، یعنی کسی که‌نعمت وفراوانی ارزانی می‌دارد. و در «ریگ‌ودا» گاهی‌بمعنی‌دارائی و بخت، گاهی بمعنی بخش کننده (vidhartā) و گاهی بمعنی بخشنده (vibhaktā) (R. V. V, 46, 6) آمده است. معادل ایرانی «بهاگای» هندی بگ است که بمنزلهٔ‌یکی ازصفات اهورامزدا است. در کلیسای قدیم اُرتدکس «بهاگا» را «بگو» (Bogu) می گفتند. این کلمه بدون شک منشأ هندو اروپائی دارد.

«آمشا» تقریباً مترادف‌همان مفهوم بهاگاست. و «داکشا» مفهوم زیرکی و هشیاری و دانائی و مهارت را دارد. این دوازده اصل فرمانروائی را با دوازده ماه سال منطبق می کنند و گاهی نیز آنها را با دوازده پرهٔ چرخ زمان مقایسه می‌نمایند و با دوازده جهت فضا یکی می‌دانند. دراینصورت آدیتی - الهه بزرگ - همان فضای بیکران و اصل و مبدأ پیدایش فضا است. یااگر بخواهیم به‌مثالی توسل جوئیم‌می‌توان گفت که آدیتی مرکز چرخ عالم‌است که ازآن جهات مختلف (آدیتا) بوجود آمده و هریک بسوئی گسترش یافته و عالم هستی را پدید آورده است.

برای اتمام مبحث‌نظام سه گانهٔ‌خدایان هندو اروپائی و نیز برای‌نشان دادن تشابه عالم کبیر و عالم صغیر می‌توان چنین جدولی ساخت:

عالم صغیر		عالم کبیر	سطح اجتماعی
جسم corpus	اصول‌عناصر vasus	زمین-پریتی‌وی pṛthivī	ویشیا vais'ya
نفس anima	اصول‌حیات Rudra, marut	فضای‌میانه-آنتاریکشا antarikṣa	کشاتریا kṣatriya
عقل‌وروح spiritus	اصول‌عقل‌وروح Āditya	آسمان - «دیاوس» dyaus	برهمن brahmana

ارتباط سه عالم جهانشناسی و سه‌طبقهٔ قشرهای اجتماعی را می‌توان براساس تقابلی که بین نظام آسمانی و خاکی موجود است برقرار ساخت، ولی از طرف دیگر انسان که خود عالم صغیر (microcosme) و نسخهٔ کامل کلیهٔ مراتب هستی است و در بیشتر ادیان او را آئینهٔ تمام نمای خلقت دانسته‌اند بایستی با مراتب هستی هم‌آهنگی کامل داشته باشد. این است که از لحاظ جسم، انسان با عالم عنصری و مادی مرتبط است واز لحاظ نفس با عالم روانی که برزخی است بین ماده ومعنا، پیوستگی دارد، واز لحاظ عقل و روح با عالم معنا و آسمانی مربوط است. این تقسیم‌بندی سه گانه انسان به‌جسم و نفس و روح در بیشتر زبانها آمده و یونانیهای قدیم نیزبه‌این امتیاز اساسی شاعر بوده‌اند وبترتیب جسم را «سوما» (σωμα) ونفس را «پسوکه» (ψυχη) و روح را «پنوما» (πνευμα) میگفته‌اند.

مفهوم یکتاپرستی در ریگ‌ودا

درآخرین سرودهای «ودا» خدای یگانه‌ای جلوه می‌کند که سایر خدایان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و بصورت واحد مستقلی متجلی می‌شود. این خالق و پرورد گارجهان بعناوین مختلفی بیان شده. اورا «ویشوا کارما» (Vis'vakarma) «پوروشا» (Puruṣa) و«پراجاپاتی» (Prajāpati) نام گذارده‌اند. مطالبی چندازاین مفهوم خدای یگانه انتزاع میشود: یکی صفت خلاقیت وآفرینش است که به‌این پرورد گارعالم منتسب است(R. V. X, 121, 2) دیگری آئین قربانی است(R. V. X, 90, 1) که بویژه در رساله‌های«براهماناها» بنحو اکمل ترویج توسعه یافته و صفت ممیزهٔ آن شده است، و سرانجام مفهوم آفرینش و اشاره به‌اصول کلی عالم است که درسرود آفرینش(R. V. X, 129, 1) «ریگ‌ودا» مذکوراست.

۱ ـ مفهوم خدای یگانه « ویشواکارما » و « پراجاپاتی »

نام « ویشوا کارما » فقط پنج‌بار در سرود های ریگ‌ودا ذکرشده و هرپنج‌بار در فصل (maṇḍala) دهم که یکی از فصلهای متأخر ریگ‌ودا است منعکس شده است. سرودهای ۸۱ و ۸۲ کتاب دهم صرفاً به‌این خدای یگانه اختصاص یافته است. صفاتی که در سرود ۸۱ به‌او تعلق گرفته است صفات صانع و خالق عالم است. این مفهوم خلاقیت در اسم او نیز آشکار است. «ویشوا» یعنی « همه » و « کارما» یعنی « بوجود آورنده » « ویشوا کارما » بعبارت دیگر بوجود آورنده جمله عجائب و صنایع عالم است.

« ویشوا کارما » که بینندهٔ همه چیز است زمین را پدید آورد و با توانائی بزرگ‌خودآسمانها را آشکار ساخت(R. V. X, 81, 2). «اوپدری است که مارابوجود آورده. او است که همچون پروردگار وسازمان دهندهٔ جهان (vidhātṛ) تمام‌اقوام و موجودات زنده را می‌شناسد » (R. V. X, 82, 3). « چشمان او در همه سو موجود و دهان‌او بهرسو گشوده است. دستهاوپاهای او درهمه‌جا حاضراند»(R. V. X, 81, 3).

«ویشوا کارما » را درضمن موبد « هوتری » (hotṛ) ، « عارف » یا «ریشی» (ṛṣi) و سلطان گفتار (vācaspati) نیز می گویند. او قرار دهنده (dhātṛ) و سازمان بخشندهٔ (vidhātṛ) زمین‌وآسمان است. پراجاپاتی که‌همان ویشوا کارمااست دریکی از سرودهای « ریگ‌ودا » (R. V. X, 121) با تمثیل جهانشناسی معروف به « هستهٔ جهانی » (hiraṇyagarbha) مرتبط است در آغاز این سرود چنین آمده است:

« درآغاز، هیرانیا گاربها،« هستهٔ طلائی » برخاست که شهریار (pati) جمله مخلوقات بود. او این‌آسمان وزمین را استوار ساخت.... اوخدای خدایان است». « ای‌پراجاپاتی، توئی که برهمهٔ‌موجودات فرمانروائی میکنی و جز تو کس نیست». در اینجا پراجاپاتی اطلاق به خدای یگانهٔ جهان است. کلمهٔ « هیرانیا گاربها » (هسته یا بیضه جهانی) فقط یکبار در ریگ‌ودا ذکر شده ولی « آتهارواودا » شرح

مبسوطتری دربارهٔ این هسته جهانی عرضه داشته است . . . « در آغاز، این بیضهٔ طلائی رشد و نما کرد و چون پدید آمد، آنرا یگانه سرور حیات و موجودات دانستند و آن زمین و آسمان را استوار ساخت . . . و پوست این بیضه زرین بود . . . » (A. V. IV, 2, 7, 8) .

در سرود دیگر ریگ‌ودا (R. V. X, 82, 5) که درمدح «ویشواکارما» (سازندهٔ همه‌چیز) سروده شده ، به‌آبهای بدوخلقت اشاره شده است و می گویند که هستهٔ عالم روی این آبها می‌غلطد و برناف آن « ویشوا کارما » جای گزیده است . این عنصر جهانشناسی که‌در « ودا » وجود داشت، بعدها در ادبیات و رساله های «براهماناها» توسعه یافت و یکی از خصائص مهم پراجاپاتی یا « شهریار مخلوقات » گردید[1] .

در براهمانا (S'at. Brah. XI, I, 6, I) چنین آمده : « براستی در آغاز این عالم آب بود . فقط آب دریا . آبها اظهار داشتند . چگونه می‌توانیم تولید مثل بکنیم وبه ریاضت (tapas) پرداختند و چون حرارت تولید شد، هستهٔ زرینی پدید آمد. در آن هنگام زمان وجود نداشت.

بعد از یکسال مردی (یعنی پراجاپاتی) از آن بوجود آمد بعد ، یک زن ظاهرشد ، سپس یک گاو. . . پراجاپاتی این بیضهٔ طلائی را شکست و مدت یکسال روی آبها ماند .

در پایان سال او کوشش کرد تا سخن گوید، نخست گفت : « بهو » (bhūh) و این کلام زمین‌شد، بعد گفت « بهوواه » (bhuvah) و این‌سخن هوا شد، بعد افزود « اسواه » (svah) واین گفتار آسمان شد . وبدانگونه که کودکی در پایان سال سخن باز می کند پراجاپاتی نیز بهمانگونه در پایان سال سخن باز کرد . »

در این داستان جهانشناسی باز مسألهٔ آبهای بدو خلقت نقش مؤثری دارد . آبها دراینجا نیروهای بالقوه آفرینش‌اند که در حکم مادر و بطن همهٔ موجودات‌اند

---

۱ - در رسالهٔ قوانین مانو معروف به (*manava dharma s'astra*, I, 5) به این بیضهٔ جهانشناسی اشاره شده است .

وهسته‌ای که روی آب ظاهرمی‌شود، جمع کلیهٔ امکانات آفرینش است وپراجاپاتی را که محصول این هستهٔ جهانی است، شهریار مخلوقات خوانده‌اند، زیرا که‌او نمونهٔ عالی و اصلی بشریت است.

در سرودهای دیگر «ریگ‌ودا» چنانکه خواهیم دید آفرینش عالم براثریک قربانی‌بدوی تحقق می‌پذیردیعنی قربانی‌ای که‌بموجب آن، تمام اعضای این‌انسان اولیه از هم جدا می‌شود و هریک قسمتی از عالم را تشکیل می‌دهد. مثال هستهٔ جهانی در علم‌الاساطیر هندو نقش بسزائی دارد و پراجاپاتی در آئین متأخر هندو به برهمن (به‌صیغه‌مذکر) که‌خدای‌خلقت وآفرینش‌است، مبدل می‌شود. در رساله‌های موسوم به «پورانا» نیزهستهٔ جهانی منعکس‌شده. ویشنوپورانا (viṣnu purāna, V) برای شرح این مطلب روش خاصی برگزیده است. در این کتاب ابتدا به دواصل کلی جهانشناسی که اصل فاعل و منفعل است اشاره شده و سپس اصول دیگر جهانشناسی را، برحسب درجهٔ تقدم آنها بیکدیگر، و بنابه‌سلسلهٔ مراتب پیدایش و ایجاد آنان، (چون عقل و نفس و غیره) شرح داده‌اند و «پورانا» می‌افزاید: «کلیهٔ اشیاء بصورت هسته‌ای درآمد که تدریجاً چون حبابی برفراز آبها گسترش یافت، و این‌اقامتگاه ویشنو بود بصورت برهمن.»

آفرینش و جهانشناسی

در سرود مشهور آفرینش «ریگ‌ودا» (R. V. X, 129, 1) چنین آمده است: «درآن هنگام‌نه‌نیستی بود (asat) و نه‌هستی (nasat)، هوا وآسمانی که‌برفرازآنست نبود. این‌چه‌را می‌پوشاند وچه‌را دارا بود؟ (kim āvarīvah) درکجا وتحت حمایت که؟(kuha, kasya s'arma) آیافقط‌آب بود؟آبهای ژرف (gambhīram) ونفوذناپذیر.

درآن هنگام مرگ و جاویدانی هم نبود، نشانی از شب وروزهم نبود... در ازل تاریکی را تاریکی مستور ساخته بود (tama āsīt tamasāgūlham agre).

وهمهٔ این، آب بود و بی‌نشان (تشخیص‌ناپذیر)آن موجودی که‌پدید می‌آمد

از خلأ[۴] (tuchyenābhu apihitam) پوشانده شده بود ، آن (موجود) یگانه (ekam) به برکت نیروی حرارت (tapas) به حرکت درآمد.
میل (آفرینش) (kāmah) درآن «تاریکی» بوجود آمد و این (میل) نخستین هستهٔ عقل بود. دانایان به کمک عقل به جستجوی آن حقیقت در قلب خود (hṛdi) همت گماشتند و دانستند که بند هستی در نیستی است».

این یکی اززیباترین وپرمعناترین سرودهای ریگ‌ودا است وبه‌سیاق اوپانیشاد که میراث معنوی ودا را با شیوه‌ای دلپذیر بیان کرده نزدیک است. در این سرود مبدأ عالم وپیدایش هستی را از نیستی دانسته‌اند. آبها به‌معنی مادهٔ اولیه جهان است که‌ازآن موجودی بزرگ وپرورد گاری بی‌همتا،فرخنده وپرفروشکوه (prahinā) خویش‌را بیاری نیروی حرارت(ریاضت) می‌آفریند. این سرودآغاز فرضیه های بزرگ جهانشناسی است که بعدها بصورت مکتب «سانکهیا» (sāṃkhya) درآمد.

«کیث»[۱] هند شناس انگلیسی معتقداست که در این سرود مقدمات تثلیثی وجود دارد که عبارت است:

۱ - مفهوم خالق که پدید آورنده و هستی‌بخش آبهای بدوخلقت است.

۲ - آبها که بمنزلهٔ مادهٔ اولیه و بطن صور عالم‌اند.

۳ - مفهوم خدائی که روحش برسطح آبها ظاهر می‌شود و به‌تکوین سایر سلسلهٔ مراتب هستی می‌پردازد. باجمال می‌توان افزود که‌این‌سه اصل بدین‌قراراند:

۱ - اصل فاعل که محرك نخستین‌است.

۲ - مادهٔ اولیه و ابتدائی جهان یعنی آبها.

۳ - نخستین موجود آفرینش[۲]. چنانکه گفته شد بنابه‌نظر این محقق نطفهٔ

---

۱ - A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Vedas*, Cambridge 1952, vol.II , H. O. S.

۲ - این تثلیث رامی‌توان باراز تثلیث مسیحیت مقایسه کرد. پدربمثابهٔ اصل اول است و حضرت‌مریم همان مادهٔ‌اولیه است وموجودی که ازآن پیدا می‌شودمسیح است که‌عقل کل یعنی لوگوس (logos) ونوس (nous) است. روح‌القدس پیوند مسیح است به‌مبدأ یعنی پدر.

سه اصل بزرگ مکتب سانکهیا یعنی اصل فاعل یا «پوروشا» (puruṣa) واصل منفعل یا «پراکریتی» (prakṛti) و اولین موجودی که‌از امتزاج این‌دو پدید می‌آید یعنی عقل کل (mahat buddhi) را می‌توان در همین سرود خلقت و تکوین «ریگ‌ودا» باز شناخت.

آئین قربانی در وداها و براهماناها

آئین نیایش وقربانی یکی‌از اساسی‌ترین مباحث «ودا» وادیان هند واروپائی بوده است و یکی از تجلیات اصیل آن که قربانی جهانی است درسرودی موسوم به «پوروشاسوکتا» (Puruṣa sūkta) ذکر شده است (R. V. X, 90, 1).

«این «پوروشا» (Puruṣa) هزارسر دارد، هزارچشم و هزار پا دارد. او پس از احاطه کردن این زمین (bhūmīm) باز به‌اندازهٔ ده انگشت (das'āngulam) فراختر(وبزرگتر)است.

پوروشا جمله‌چیزهائی‌است که‌پدید آمده (bhūtam) وجمله‌آن (چیزهائی که) پدید خواهد آمد (bhaviam).

اینچنین است بزرگی او (mahimā) و این پوروشا از این هم بزرگتر است (jyāyāms) یک پای او (یک چهارم او) (pāda) این موجودات‌اند، وسه پای او (سه‌چهارم او) ابدیت آسمانها است (amṛtam divi).

هنگامی که خدایان (devā) این «پوروشا» را به‌قربانی دادند (yajñam)، فصل بهار، روغن‌این قربانی[1] بود،تابستان سوخت (این قربانی) و پائیز خود این قربانی بود.

هنگامی که اعضای «پوروشا» را جدا می کردند آنرا به چند قسمت بخش کردند؟ دهان او چه شد؟ بازوان، رانها و پاهای او را چه نام نهادند؟

---

۱ - اشاره به «آجیام» (ājyam) یعنی کرهٔ ذوب شده است که بخدایان در مراسم قربانی فدیه می کنند.

دهان او طبقهٔ برهمنان شد ، بازوان او سلحشوران شد و رانهای اوطبقهٔ « ویشیا » (vais'ya) شد و از دوپای او (padbhyām) طبقهٔ « شودراها » پدید آمد. ماه ازاندیشهٔ (عقل) (manasah) او بوجود آمد و از چشمان او خورشید پیدا شد و از دهانش ایندرا و اگنی هستی یافتند و از دم او«وایو» بوجود آمد.......»

دراین سرود، خدایان انجام دهندگان این نخستین قربانی‌اند و ماده‌ای که ازآن جهان مایهٔ هستی می گیرد، جسم نخستین‌آفریده‌یعنی «پوروشا» است. آفرینش در اینجا نوعی قربانی تلقی شده و موضوع این قربانی بزرگ خود « پوروشا » است و اعضای قطع شده او درجات آفرینش‌اند. در دوران بعدی چنانکه متذکر شدیم این « پوروشا » تبدیل به « پراجاپاتی » و برهمن شد و ازاینرو برهمن را « ازخود پدید آمده » (svayam bhava) گفته‌اند.

در علم‌الاساطیر متأخر آئین هندو ، برهمن از جام گُل نیلوفری که به‌ناف ویشنو متصل بوده بوجود می‌آید. قربانی چنانکه واژهٔ لاتینی[۱] آنهم می‌رساند عملی است بغایت مقدس. آفرینش درمفهوم این اقوام کهن یکنوع فداکاری و از خود گذشتگی تعبیر می‌شده است. قطعه قطعه شدن اعضای « پوروشا » و تنزل او بصورت درجات هستی و موجودات ، عملی بغایت مقدس و یکنوع فداکاری و از خودگذشتگی جهت تکوین کائنات تعبیرشده است. اعضای « پوروشا » را خدایان ازهم جدا کردند تا عالم هستی تحقق پذیرد ، تاسلسلهٔ مراتب هستی پدید آید ، تا ذات نامحدود ایزدی که پاکیزه است از نشان آفریده‌ها بواسطهٔ صفات خود، محدودیت پذیرد وبه کلیهٔ‌صفات عالم که شامل اضدادی چون نیکی وبدی ، سردی وگرمی ، غم و شادی است مصداق بخشد و تمامی امکانات بی‌حدوحصر وجود خویش را ازقوه به‌فعل درآورد، زیرا که تا سردی نباشد گرمی لذت نبخشد وتامرگ

---

۱ - در لاتینی کلمهٔ (sacre - fare) از دو جزء (sacre) مقدس (fare) عمل ترکیب یافته است.

نباشد حیات جاوید حاصل نشود و اگر جنگ نباشد صلح نیاید و بقول سجستانی :
« همه حد محتاج بود به‌محدودی و همه محدودی محتاج بود بحدی. زیراك اگر حد نبود محدود نبود و اگر محدود نبود حد نبود[1] ».

این قربانی عالم دوجنبه‌دارد یکی جنبهٔ ظاهری که باسال خورشیدی تطبیق یافته بدین معنی که « پوروشا » در واقع قربانی زمان و مکان گردیده و بعالم کون وفساد تنزل کرده است. ولی جنبهٔ دیگرآن، حقیقت ذاتی و باطنی « پوروشا » است که هیچگاه ظاهرنمی‌شود و رنگ تعین نمی‌پذیرد و نامحدد و لایتناهی است. همین سرود می گوید : « یک چهارم او این موجودات است و سه‌چهارم او ابدیت‌آسمانها است ». آنچه جاوید وابدی است حقیقت ذاتی اواست. زیرا که « پوروشا » درعین حال‌هم قربانیِ قربانی ، هم‌هدف قربانی وهم خود قربانی است. چه اوهم آفریننده و آفریده و هم ظاهر و مظهر است.

حال کـه آفرینش توسط قربانی واقعیت می‌یابد و وحدت کثرت می گردد و اعضای«پوروشا»از هم‌جدامی‌شوند وهر یک‌جزئی‌از کائنات راتشکیل‌می‌دهد،وظیفهٔ انسان اینست که به‌نحوی این‌اعضای پراکندهٔ موجوداولی‌را جمع کند وبهم‌پیوندد و پیکر درهم شکستهٔ او را بازسازد و بدین ترتیب کثرت را به‌وحدت بازگرداند. مراسم نوسازی جسم « پراجاپاتی » بوسیلهٔ آئین قربانی صورت می‌پذیرفته است : فدیه دهنده خود را با محراب آتش که براصل سلسلهٔ مراتب عالم ساخته شده و ابعاد آن براساس تناسبات جسم انسان چیده شده بود یکی می گرداند. بدین معنی که روح اوبا آتش پاك قربانی متحد می‌شد و از این‌طریق به کنه حقیقت پراجاپاتی پی‌می‌برد. این روش تمثیلیِ چیدن محراب آتش(agni khayana) یکی از مبانی اساسی‌تعلیمات براهماناها است. بدانگونه که تجزیهٔ اعضای «پراجاپاتی» (شهریار مخلوقات) درازل به‌برکت قربانی اولی‌بوقوع می‌پیوسته ودرحکم فعل‌اساسی‌آفرینش

۱ ـ کشف‌المحجوب ، تألیف ابویعقوب سجستانی ـ تهران ۱۳۲۷

بشمار می‌رفته‌است ، بهمانگونه نیز مراسم قربانی ، تکرار و تقلید آن فعل خلاقیت بدوی‌است وقربانی‌های پی درپی آدمیان، تمثیل احیاء و انحلال لاینقطع ماده و حیات درسطح عالم صغیراست . بدین‌ترتیب قربانی به‌پراجاپاتی همین‌حوادث جهانشناسی را درسطح عالم کبیر منعکس می‌سازد[1] .

مفهوم دیگر « بازسازی » جسم پراکندهٔ « پراجاپاتی » احیاء و تجدید عالم وبازگردانیدن چرخ حیات به‌نقطهٔ اول حرکت وگردش آن است. زیرا مراد ازانجام دادن قربانیهای‌پیوسته در وقتها و فصول بخصوص، این بود که اعضای پراکنده و درهم شکستهٔ پراجاپاتی را بخود او بازگردانند تااو نتواند از نو شالودهٔ صورعالم را فرونهد و به‌انحلال وآفرینش‌های ابدی جهان ادامه دهد. این اعتقادات کهن در ساختمان محراب آتش بخوبی آشکاراست. در تنظیم و ترتیب ساختمان این محراب « کار معماری‌بازگردانیدن اعضای جدا شده جسم‌پراجاپاتی است زیراجسم او مثال عالم است[2] ». ساختمان محراب آتش (agni khayana) بصورت زیر بوده است :

محراب ازچندقشرآجر تشکیل‌می‌یافت ودرته محراب گل‌نیلوفری می گذاشتند . این گل تمثیل‌آبهائی است که از آن قربانی کننده یعنی پراجاپاتی بصورت «اگنی» بوجودمی‌آمد. روی‌این گل‌قرص‌زرینی که گویامثال خورشیدبودقرار می‌دادند و روی آن،تمثال طلائی‌مردی را می‌نهادند . در رسالهٔ «براهمانا» (S'at. Brāh. X, 5, 2, 1) این‌تمثال طلائی رابا «روحی که درچشم راست » انسان متجلی‌است یکی می‌دانند . زیرا که « چشم راست » اشاره به همان « پوروشا » در شخص انسان بوده است و بالنتیجه مثال « پوروشا » دراین‌محراب همان تمثال زرین بود و آنرا با « اگنی »

رجوع شود به:

۱- J. Eggeling : *S'atapatha Brāhmana* , S. B. E, Delhi 1963, Part IV, p. XV

۲ - Stella Kramish : *The Hindu Temple* , Calcutta 1946, vol. 1, p. 70

و « پراجاپاتی » و قربانی کننده یکی می‌پنداشتند. روی این تمثال زرین در قشر اولی وسومی وپنجمی، سه‌آجر سوراخ شده قرار می‌دادند که نمایندهٔ سه درجهٔ هستی یعنی زمین و فضای میانه و آسمان بود.

« مرد زرین » یا قربانی کننده از دریچهٔ آنان تنفس می کرد و از طریق آنان به آسمان چهارم که جایگاه و آرامگاه ابدی روح است راه می‌یافت. در میان این محراب اجاقی می گذاشتند که به سه درجه تقسیم شده بود. این‌سه درجه تقلید سه مرتبهٔ هستی بود.

رابطهٔ اگنی و پراجاپاتی در این مراسم بسیار پیچیده است. در « براهمانا » «پراجاپاتی» را خدای سی‌وچهارم می‌نامند. زیرا همهٔ‌خدایان در ذات او جمع‌اند و او را صورت کلی عالم‌می گویند و«اگنی» فرزند اواست (S'at. Brāh. VI, 1, 2, 26) ولی خود « پراجاپاتی » را در عین حال فرزند « اگنی » می‌انگارند. پس از لحاظ اینکه « پراجاپاتی » « اگنی » را بوجود آورده او را پدر « اگنی » گویند، ولی ازلحاظ اینکه «اگنی» «اعضای پراکندهٔ» او رابه‌خوداوباز می گرداند و به‌پیکر او وحدت می‌بخشد، « اگنی » پدر « پراجاپاتی» است (S'at. Brāh. VI, 7, 4, 4) و « پراجاپاتی » فرزند « اگنی » است. درخاتمه می‌توان افزود که مجموعهٔ صفات «اگنی» یعنی وجود او درمراتب سه گانهٔ‌هستی، معادل همان مفهوم «پراجاپاتی» است. ولی « اگنی » صفت توحید بخش «پراجاپاتی» است که بموجب‌آن اعضای پراکندهٔ «پراجاپاتی» از نوبنیان می‌شوند، کثرت بوحدت می گراید و همه‌چیزبه‌اصل خود باز می گردد. توضیح آنکه « پراجاپاتی » هم خالق است و هم مخلوق.

آئین قربانی سرانجام کارش به‌افراط و تفریط کشید وآنچنان توسعه یافت که امور معنوی و فلسفی را تحت‌الشعاع قرار داد. قربانی « اسب » (as'vamedhah) و غیره که درآن ایام سالیان دراز بطول می‌انجامید، خزانهٔ پادشاهان هندو را تهی می‌ساخت ومانع گسترش فلسفه و اندیشه می‌شد، بطوری که واکنشی دراین‌جهت

ضروری می‌نمود و این عکس‌العمل هنگامی مؤثر افتاد که تعلیمات «اوپانیشادها» درافق فلسفی هند طلوع کرد و راه جستجوی باطن رانشان داد و ازمراتب افراط‌آمیز احکام شرع وسراسم دراز قربانی که در اواخر «دورهٔ برهمنی» بصورت مراسم منجمد و جزمی و خالی از هرگونه محتوی معنوی درآمده بود پا فراتر نهاد وطریق‌وصول به‌حقایق باطن را به‌طالبان راه حقیقت و رستگاری آموخت، و فصل نوی در تاریخ فلسفهٔ هند گشود.

فصل سوم

اوپانیشادها

کلیات

« اوپانیشادها » قسمت آخر وداها هستند و بهمین علت آنها را « ودانتا » (vedānta) یا « پایان ودا » خوانده‌اند ، چه « اوپانیشادها » در واقع مغز و هستهٔ تعلیمات ودائی بشمار می‌آیند. بطور کلی در تقسیم‌بندی آثار مقدس کیش هندو «اوپانیشادها» را جزء نوشته‌های الحاقی «آرانیاکاها» (āra*n*yaka) دانسته‌اند واین دستهٔ اخیر نیز از سوی دیگر مربوط به «براهماناها» (brāhma*n*a) است. ولیکن بین این سه‌دسته ازنوشته‌های کهن‌سنت هندو وجه‌تمایزقاطعی از لحاظ مطالب نمی‌توان یافت چون بسیاری از مطالب « براهماناها » در « آرانیاکاها » آمده و مطالب « آرانیاکاها » در « اوپانیشادها » منعکس است. پس بایستی تصور کرد که این آثار در آغاز گسترش خود همگام بوده و بموازات هم توسعه یافته‌اند و علیرغم اختلافاتی که از لحاظ موضوع دارند می‌توان این‌سه‌را اجزاء گوناگون ادبیاتی واحد بحساب آورد[1].

«پل دوسن[2]» (Paul Deussen) هندشناس معروف آلمانی که دربارهٔ«اوپانیشادها» تحقیقات جامعی کرده، معتقداست که مبنای تقسیم‌بندی « براهمانا » و « آرانیاکا » و « اوپانیشاد » براین اصل نهاده شده است که « براهماناها » جهت مراسم عبادی

---

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1922, p. 29

۲ - Paul Deussen : *The Philosophy of the Upaniṣhads*, Edinburgh, 1906, pp. 2 - 4 .

خانوادگی وضع گردیده و « آرانیاکاها » برای آن افرادی منظور شده است که از زندگی اجتماعی گوشه‌گیری می‌کرده و به‌خلوت و سکوت جنگلهای (āranya) دور دست پناه می‌برده‌اند. درحالیکه « اوپانیشادها » برای آنهائی نوشته شده است که از قیود عالم مادی رهائی می‌جسته و با اخذ یک روش و اسلوب مخصوص معنوی (چون آداب جوك و غیره) به‌تزکیهٔ نفس می‌پرداخته و راه نجات و آزادی را برمی‌گزیده‌اند.

« دوسن » دربارهٔ « ودا » و تقسیمات آن می‌گوید که هرکدام از چهار ودا «ریگ» (rg)، « یاجور» (yajur)، «ساما» (sāma) « و آتهاروا » (atharva) شامل یک مجموعهٔ سرودها (samhitā) یک « براهمانا » (brāhmana) و یک « سوترا » (sūtra) است وهر «براهمانا» از سوی دیگر به سه‌دسته تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: « ویدهی » (viddhi) یعنی احکام و دستورات، «آرتهاوادا» (arthavāda) یعنی توضیح احکام شرعی و « ودانتا » یا«اوپانیشاد[۱] ». جدولی که وی پیشنهاد می‌کند بصورت زیر است:

I - rg veda	A. samhitā	a. viddhi
II - sāma veda	B. brāhmana	b. arthavāda
III - yajur vepa	B. sūtra	c. vedānta (upanişad)
IV - atharva veda		

باوصف این، از همان دوران پیشین، « اوپانیشادها » در ردیف نوشته‌های خاص تمثیلی درآمدند که به شیوهٔ رمزی طریق معرفت و راه نجات (jñānamārga) را درمقابل راه کردار (karmamārga) و طریق انجام دادن مراسم عبادی که از رساله‌های « براهماناها » الهام می‌گرفت، عرضه می‌داشتند. بیشتر تعلیمات ودائی دستورعمل گروهی ازمراسم و نهی از پاره‌ای دیگر بوده است. و این دو وظیفه را بترتیب دستور (viddhi) و نهی (nişedha) می‌نامیده‌اند.

۱ - P. Deussen : *op. cit*, p. 1

شانکارا در تفسیر « ایشا اوپانیشاد »[1] دربارهٔ وجه تمایز این دوطریق که نتایج متضادی دربردارند وبمنزلهٔ ظاهروباطن و شریعت وطریقت سنت هندومحسوب می‌شوند ، مطالبی چندایرادمی کند و می گوید: «این دو طریق که بر آن تمام اصول «ودا» بنیان شده عبارت‌اند از راه کردار و انجام دادن تکالیف شرعی ، که خاصیت آن تعلق و علاقه به‌عالم است و دیگری راه نهی از کردار که خاصیت آن تجرد و رهائی از قیود عالم است». تعلیمات ودائی در واقع مربوط بهمان راه کردار وطریق انجام دادن وظائف و مراسم عبادی بوده است ، حال آنکه « اوپانیشادها » طریق تجسس باطن و راه وصول به‌عالم تجرد و اطلاق ونجات و آزادی را می‌آموخته‌اند. « اوپانیشاد » می گوید : « به عالم خدایان فقط از راه معرفت راه توان یافت[2] » درحالیکه «پیروان راه جنوبی (طریق مراسم‌عبادی) رابدانجای راه نیست[3]».

تبدیل وتغییرمعنویت هندو از دورهٔ « براهمانا » به دورهٔ « اوپانیشاد » یکی از شگفتیهای اعجازآمیز تاریخ فلسفه بشمار است[4]. آنچه در این تحول مایهٔ شگفتی است، درونی شدن مسائل‌ومباحث‌بزرگ فلسفی وجهانشناسی است. در سرودهای متأخر ودائی ، مبحث یکتاپرستی بالحن روشن و بسیطی بیان شده است. نباید تصور کرد که چند خدائی دوران ودائی ناشی از اندیشهٔ نارس بشر اولیهٔ است ، زیراچنین تصوری باتوجه به‌علم‌الاساطیر تطبیقی و تحقیقاتی که‌اخیراً در این‌باب شده، نارواست و ناشی از ناشناسائی علم تأویل و شیوهٔ رمزی تماثیل اساطیری است. ولی بهرحال باید افزود که این تغییر و تبدیل مرکز ثقل ، آنچنان دگرگونی‌ای ایجاد کرد که برای اولین بار مطالبی که زیرپردهٔ استتار پنهان بود ، ناگهان حجاب از اسرارخویش برداشت ومسائل پیچیدهٔ فلسفی ، که تمام‌اصول هستی عالم ووجود

---

۱ - Īs'ā. *Up*. II

۲ - *Brhad*. *Up*. I, 5, 16

۳ - *Ibid*. I, 5, 16

٤ - S. Dasgupta : *op*. *cit*, p. 31

انسان را بررسی می کرد ، لخت و بی‌پرده و با شیوه‌ای سحار و دلپذیر نمایان گشت و آئین کهن نیایش و مراسم عبادی را تحت‌الشعاع قرار داد .

با اینکه در « اوپانیشادها » مرکز ثقل ، حقیقت باطن انسان و اسرار درون اوست و این دگرگونی اندیشه و درون‌کاوی نوظهور ، نوعی گرایش حقایق بیرون به‌درون ، تلقی شده است ، معذلک در قبال این حرکت درونی ، جهت متضادی نیز دیده می‌شود و آن آشکار شدن و نمایان گشتن حقایقی است که تا آن هنگام تحت احتجاب هزاران تصنعات لفظی واستعارات رمزی پوشیده بوده است . ازجهتی انسان وعالم‌ِجسمانی و روانی و روحانی او که‌جهانی کامل و مشتمل برتمام‌مراتب هستی است ، مرکز تحقیق و پژوهش قرار می گیرد ، و از سوی دیگر ، اشارات و رموزی که تاآن هنگام بعناوین گوناگون، در سرودهای مرموز واسرارآمیز «وداها» پنهان بودند ، پرده از اسرار خود برمی گشایند و راز دیرینهٔ‌خودرا عیان می‌سازند. امروزه کمتر کسی می‌تواند ادعا کند که مفاهیم پیچیدهٔ « وداها » را که فرزانگان ژرف اندیش ($r̥ṣi$) و عارف پیشه (kavi) دوران کهن آریائی ، از طریق مکاشفه و اشراق و با علم حضوری دریافته‌اند، درك می کند. حال آنکه لحن «اوپانیشادها» مستقیم و دلپذیر است و حقایق ناگفتنی را به شیواترین و بی‌پیرایه‌ترین تعبیر بیان می کند و هر کس که طالب حقیقت است ، مجذوب زیبائی شگفت انگیز آن گشته و دلباختهٔ اندیشه بلند آن شده است .

قربانی باطنی - چنانکه متذکرشدیم‌تبدیل معنویت‌هندو از دوران «براهمانا» به دوران « اوپانیشاد » گام نوی درحکمت هندو بشمار است و آنچه قبل‌از هرچیز توجه را بخود جلب می کند تغییر و تحولی است‌که در جهت تحقیق حقایق عالم پدید می‌آید .

مسألهٔ بزرگ « اوپانیشادها » جستجوی ظاهری سلسلهٔ علل و معلولات و نیروهای مرموز طبیعت نیست ، بلکه مراد شناختن و فعلیت بخشیدن به‌واقعیت باطن و حقیقت درون است که‌بدان «خود» (ātman) گفته‌اند . دیدگاه فلسفی گذشته

دگرگونه می‌شود و طالب حقیقت، دیده از عالم‌عینی برمی گرداند و به‌تفحص اسرار عالم ذهنی می‌پردازد و می‌کوشد ریشهٔ‌هستی و علت اصلی اسباب جهان را درخود یابد و مفتاح معمای عالم را در خود جوید.

«درکوشتیا کی اوپانیشاد» (kauṣītaki) مسألهٔ درونی شدن قربانی آتش بخوبی هویدا است. «اوپانیشاد» می گوید: «ریاضت»(sāmyamanam)، «پراتاردانا» (Pratārdana) را قربانی باطن (āntaram agnihotram) می‌خوانند (ācakṣate). انسان تا آن هنگام سخن می گوید که از دم برآوردن بازماند، یعنی اینکه دم را قربانی سخن کند ونیز مادامی که دم برمی‌آورد از سخن گفتن باز می‌ماند، یعنی اینکه سخن را قربانی دم می کند وانسان لاینقطع و مادام‌العمر، وچه در حالت بیداری، وچه درحالت خواب، این دو قربانی (āhutī) ابدی (anante) وجاویدانی (amṛte) رانثار خدایان می کند (juhoti). قربانی‌های دیگر(anyāh) پایان‌پذیر(antavatyah) و پیوسته به‌کردارند و دانایان کهن (pūrve vidvāmsah) چون این می‌دانستند از قربانی ظاهری آتش امتناع ورزیدند(na juhavāmcakruh)»[۱].

چنانکه در فصل مکتب «یوگا» (yoga) نیز این مبحث به‌تفصیل بحث خواهد شد، باطنی گشتن مراسم عبادی و قربانی، مفهوم عبادت و آئین نیایش را تغییر داد تا آنجائی که قربانی ظاهری تبدیل به قربانی باطنی شد و اعضای بدن انسان جایگزین اشیائی شدند که در مراسم واقعی بکار می‌رفت. قربانی باطنی

---

۱ - *Kauṣī. Up.* II, 4

athātah sāmyamana*m* prātardanam āntaram agnihotram ityācakṣate, yāvadvai puruṣo bhāṣate na tāvat prā*n*itu*m* s'aknoti, prāna*m* tadā vāci juhoti, yāvadvai puruṣah prā*n*iti na tāvad bhāṣitu*m* s'aknoti, vāca*m* tadā prā*n*e juhoti, ete anante am*r*tāhutī jāgracca svapa*m*s'ca samtatamavyayacchinna*m* juhoti, athah yā anyāh āhutyo' ntavatyastāh karmayyo hi bhavanti, etaddha vai pūrve vidvāmso' gnihotra*m* na juhavā*m*cakruh

دیگر توسط اشیاء خارجی وساختمان تمثیلیِ محراب آتش‌صورت نمی‌پذیرفت، بلکه انسان، خود مبدل به‌نوعی معبد می‌شد و عابد و معبود و آتش عبادت همان جسم و روح و نفس او بودند و بس.

باز در همان «اوپانیشاد[۱]» گفته‌اند: «روح مسعودی که به‌آزادی ممتاز شده، مراتب هستی را می‌پیماید، ابتدا به‌درخت «ایلیا» (Ilya) می‌رسد و در آنجا رایحهٔ سکرآور برهمن (brahmagandhah) به مشامش می‌رسد، سپس بشهر «سالاجیام (Sālajyam) راه می‌یابد و در آنجا مزهٔ برهمن (brahmarasa) به‌مذاقش می‌رسد، بعدبه کاخ «آپاراجیتا» (Aparājita) وارد می‌شود، و شکوه برهمن (brahmatejas) بدو روشنائی می‌بخشد. از دیدن او «پراجاپاتی» و «ایندرا» که نگهبانان آن کاخ‌اند پا به‌فرار می‌نهند. سپس روح رستگار به تخت خرد و فرزانگی راه می‌یابد وبه بالین فروغ بی‌پایان می‌رسد که برآن برهمن جای گرفته است. روح مسعود بانوك پا ازآن بالین بالا می‌رود وبرهمن از اومی‌پرسد: «کیستی تو» (kah asi) وی بایستی بگوید: «چهار فصل منم، طفل زمان منم، آنکه از اثیر بی‌پایان (ākās'āt) که برهمن و بطن عالم است ظاهر گشته، منم، آنکه از روشنائی خویش هستی یافته، منم. او (برهمن) روشنائی ومبدأ زمان است اوذات گذشته وحال عناصراست وتوهمان «حقیقت باطنی» (tvam ātmā asi) و «توآنچه باشی من نیزهمانم» (yah tvam asi sah ahamasmi) برهمن از او می‌پرسد: «کیستم من»؟ روح مسعود بایستی بگوید راستی وحقیقت (satyam)[۲] او می‌پرسد: «راستی چیست»؟ روح رستگار بایستی پاسخ دهد: «آنچه برفراز خدایان و دم‌های حیاتی است. آن هستی محض (sat) است و آنچه خدایان

۱ - *Kauṣī*. *Up*. I, 5-6

۲ - «ساتیام» (satyam) دراین اوپانیشاد از دو جزء «سات» (sat) یعنی هستی و «تیام» (tyam یا tyad) که ضمیر اشاره است مرکب شده است. معنی تمثیلی آن دراین اوپانیشاد اینست که «سات» (sat) اشاره به ذات نامتناهی برهمن است و «تیام» (tyam) اشاره به کثرات است که ظل و سایهٔ برهمن است.

و دم‌های حیاتی (prāṇāh) را شامل است آن «تیام» (tyam) است».

ارتباط عالم عینی وذهنی- پس بنابه گفتهٔ بالا انسان آن حقیقت دوجانبه ودوپهلوئی است که هم ابدی وهم فانی است، هم دیواست وهم فرشته، هم متعلق به عالم عنصری است وهم اتصال وپیوستگی جوهری به‌ذات ایزدی دارد. سپس «اوپانیشاد» به‌تضاد وتقابل عالم عینی وذهنی می‌پردازد و می گوید: «سخن (vācam) را نباید شناخت (na vijijñāsitā) بلکه گویندهٔ سخن را باید شناخت (vaktāram)، صورت را نباید دید، بلکه بینندهٔ صورت را باید شناخت. صوت را نباید شنید، شنوندهٔ صوت را باید شناخت ...... فعل رانباید طلبید بلکه کارگردان افعال را باید شناخت ... ده حس دراکه هم درحکم عناصر عینی‌اند (bhūtamātrāh) نسبت به آگاهی درون (adhiprajñam) وهم بمنزلهٔ مراتب آگاهی‌اند (prajñāmātrāh) نسبت به‌عناصرعینی (adhibhūtam). اگر عالم عینی وجود نداشته باشد عالم ذهنی موجود نخواهد بود، و بالعکس اگر عالم ذهنی نباشد عالم عینی نخواهد بود[1]». بدانگونه که دائرهٔ چرخ ارابه‌ای برپره‌های آن قرار یافته وپره‌ها به مرکز متصل شده است، بهمانگونه نیز عالم عینی به‌مراتب ذهنی اتصال یافته واینان به‌دم‌های حیاتی پیوسته شده‌اند و دم‌های حیاتی ابدی و فناناپذیراند.

در این بحث مسألهٔ جدید «اوپانیشاد» که جستجوی حقایق باطن و ارتباط آن باعالم‌خارج است بالحن محرزی بیان شده. موضوع مهم در این مطلب، ارتباط و پیوستگی عالم عینی وذهنی است. اگر حواس را ازلحاظ آگاهی درون (adhiprajñam) درنظر بگیریم همان عناصر عینی خواهد بود، چون ارتباط آگاهی درون باعالم‌خارج فقط بوسیله‌حواس صورت می‌پذیرد، یعنی اینکه اشیاء عینی بواسطهٔ حواس درحس

---

۱ - *Kauṣī*. *Up*. III, 8

etā das'aiva bhūtamātrā adhiprajña*m* das'a prajñāmātrā adhibhūta*m*, yaddhi bhūtamātrā na syurna prajñāmātrā syuryadvā prajñāmātrā na syurna bhūtamātrā syuh

باطن (antahkarana) منعکس وضبط می‌شود. بعبارت دیگر، دنیای ماده معادل همان مأخذحسی است یامعادل آنچیزی است که ازطریق حواس مستفادمی‌شود. حال اگرعالم عنصری و عینی را درنظربگیریم می‌بینیم که عالم عینی جلوه‌گاه تجلیات نفسانی و ذهنی است، یعنی صوری که در ذهن نقش بسته بود سایه به پدیده‌های جهان می‌افکند و بدانگونه که عالم عینی درمراتب نفسانی منعکس است بهمانگونه نیزصورذهنی درعالم عینی متجلی است و در واقع هنگام ادراك و شناخت، تضاد و دوگانگی این دوعالم از بین می‌رود واتحاد حاصل می‌شود. مبحث شناخت و ادراك در فصل ودانتا مورد بحث قرار خواهد گرفت.

برهمن وخدایان دیگر- «کنااوپانیشاد» (Kena. Up. IV, 1-10) مثالی آورده و نشان می‌دهد چگونه تمامی خدایان مطیع برهمن‌اند و در مقابل نیروی بی‌همتای او هیچ هستند.

«اوپانیشاد» می‌گوید که برهمن بخاطرخدایان در جنگی پیروز شد وخدایان این پیروزی را از آن خود پنداشتند و دستخوش کبر و خود پسندی شدند. برهمن که ازکبر آنان مطلع بود خواست آنها را بیازماید و غرور آنها را درهم شکند. پس خویشتن را به‌برکت نیروی خلاقه و متخیلهٔ خود، (māyā) بصورت ادراك پذیری ظاهرساخت و بدانها نمایان شد. خدایان از شناسائی هویت او غافل ماندند و در حیرتی ژرف فرو رفتند. خدایان ابتداء «اگنی» را مأمور کردند تا نزد او رود و از هویتش آگاه شود. «اگنی» بسوی آن ناشناس شتافت. برهمن از او پرسید: «کیستی» گفت: «من موکل آتشم و جهانی را می‌توانم سوزاند». برهمن برگ کاهی را درمقابل اوجای داد و گفت: «بسوزان» اگنی شعله‌های خویش‌را برکشید ولیکن موفق بسوزاندن آن نشد. سپس «وایو» (Vāyu) خدای باد نزد برهمن شد و باز همان صحنه تکرارگردید و «وایو» نیز باتمام نیرو و توانائی خود موفق به تکان دادن آن برگ‌کاه ناچیز نشد، سپس این مأموریت به «ایندرا» (Indra) شهریار خدایان محول شد. ولی پیش ازآنکه امتحانی از «ایندرا» بشود این موجود ناشناس

ناپدید شده بود. برهمن از برخورد با « ایندرا » احتراز ورزیده بود تا غرور وی را درهم شکند و « ایندرا » را بر کنه واقعیت واقف گرداند. ولی « ایندرا » برخلاف سایر خدایان مأیوس نشد و در آنجا بماند و در اندیشه‌ای ژرف دربارهٔ آن موجود اسرارآمیز فرو رفت و به مراقبهٔ احوال او پرداخت. در همان محلی که برهمن ناپدید شده بود زن زیبا وماهروئی بصورت «اوما» (Umā) دختر «هیماوات» (Himavat) که به‌جامه‌ای فاخر وبا شکوه آراسته بود، ظاهر شد و« ایندرا » را از هویت آن ناشناس آگاه ساخت. « اوما » معرفت‌الهی بود که در دل طالب حقیقت یعنی ایندرا سریان می‌یافت. و این معرفت را «اوپانیشاد» بصورت جمال فرشته‌آسای زن زیبائی مجسم ساخته است چه معرفت الهی زیباترین و باشکوه‌ترین شگفتگی‌های جهان است.

معنی کلمهٔ اوپانیشاد و تعداد و تفسیرهای اوپانیشادها

«اوپانیشاد» از سه جزء « اوپا » (upa) نزدیک، « نی » (ni) پائین و « ساد » (sad) نشستن، مرکب شده است وطبق نظر « ماکس مولر »[۱] مراد از آن تعلیماتی شفاهی است که مرشدان به‌مریدان نزدیک خود می‌داده‌اند. عده‌ای دیگراز محققان معتقداند که کلمهٔ«اوپانیشاد» بمعنی حقیقت درون وعلم رمزی (ésotérique) است. « دوسن »[۲] معتقداست که « اوپانیشاد » آئین سری و تمثیلی است و این نظر ازطرف دیگر با لفظ « راهاسیا » (rahasya) (سری و باطنی) که سنت هندو به « اوپانیشاد» نسبت داده هم‌آهنگی دارد. غرض اینکه تعلیمات «اوپانیشادها » را فقط بدانکسی می‌توان آموخت که بهره‌ای چند از وارستگی و فرزانگی برده و شایستگی پذیرفتن این کان خرد را تحصیل کرده باشد.

شانکارا «اوپانیشاد» را از ریشهٔ « ساد » ($\sqrt{\text{sad}}$) بمعنی از بین رفتن انگاشته است چه به‌نظر اوهدف غائی «اوپانیشاد» اینست که نادانی رامنهدم سازد ومعرفت الهی را که پل رستگاری و آئین زنده آزادی است به‌برگزیدگانی چند عرضه دارد.

---

۱ - Max Müller : *Upaniṣads*, S. B. E, vol. I, p. LXXXI

۲ - P. Deussen : *op. cit*, pp. 10 - 15

« اوپانیشادها » جزء دستهٔ نوشته‌های مقدس و منزل آمده‌اند و بدین جهت آنان را « شروتی » (s'ruti) نام نهاده‌اند[۱]. کهنترین « اوپانیشادها » به‌نثر تحریر شده‌اند و لیکن « اوپانیشاد »هائی که دنبال این گروه اول ظاهر شدند منظوم‌اند و شباهت‌بسیاری ازلحاظ ساخت دستور زبان به‌سانسکریت « کلاسیک» حماسهٔ بزرگ (مهابهاراتا) دارند. « اوپانیشاد »های کهن زیبائی و رسائی اسرارآمیزی دارند و طراوت لطیفی از عبارات دلکش‌آنان تراوش می کند. شیوهٔ نگارش این گروه بسیار ساده و دلپذیر است و نوعی تازگی بکر وبی پیرایه دارد و نیروئی گسست ناپذیراز خلال جملات سحارآن به‌چشم می‌خورد، گوئی سرایندگان این رساله‌های باستانی، حقایق عالم غیب را از مبدأ فیض تجلیات الهی مستقیماً درك نموده و درقالب محدود فکر و معنا ریخته‌اند. گاهی نیز در این رسالات، ناتوانی و عجز دستگاه مدرکهٔ انسان، جهت رساندن این معانی ملکوتی، بخوبی احساس می‌شود و اوپانیشاد ناگزیر به تناقص‌های بزرگ می گراید و ناتوانی انسان را از برای تعریف حقایق لایتناهی‌ای که در بند زمان و مکان نمی گنجند و بهیچ قیدی مقید نمی‌شوند، بیان می کند.

سرایندگان « اوپانیشادها» بنابه سنن هندو آن فرزانگان و شنوندگان احکام حق (kavayah satyas'rutāh) بودند که درقعرجنگلهای بکرهند، خلوت می گزیدند و به‌خویشتن کاوی می‌پرداختند وتجارب معنوی راکه‌از مبدأ فیاض‌ایزدی بدانان الهام می‌شد وباعلم حضوری واشراق در وجودآنان سریان می‌یافت، به‌سیاق وحدت وجود ابراز می‌داشتند، وبه‌لباس‌جملات مرموز می‌آراستند و در قالب افکار ترکیبی و فشرده می‌ریختند. این دوران جنگل نشینی راکه بارساله‌های « آرانیاکاها »آغاز گردید و به « اوپانیشادها » انجامید دوران دانشگاه‌های جنگلی گفته‌اند.

کهنترین « اوپانیشادها » در سالهای ۵۰۰ الی ۸۰۰ قبل ازمسیح نگاشته

---

۱ ـ عنوان اوپانیشادها راکه بمعنی رسالهٔ سری و رمزی بکار رفته است می‌توان با لفظ یونانی « اناگلیون » (εναγγελιον) یا باکلمهٔ انگلیسی « گوسپل » (gospel) سنجید.

شده و بطور قطع ماقبل بودائی است. قریب ۲۰۰ «اوپانیشاد» در دسترس ماست که دیرینه‌ترین آنها عبارت‌اند از «ایشا» (īs'ā)، «کنا» (kena)، «کاتها» (kaṭha)، «پراشنا» (pras'na)، «موندا کا» (muṇḍaka)، «ماندوکیا» (māṇḍūkya)، «تی‌تیریا» (taittirīya)، «ایتاریا» (aitareya)، «چاندوگیا» (chāndogya) و «بریهادآرانیا کا» (bṛhadāraṇyaka). مفسر بزرگ ودا «شانکارا» تفسیرهائی استادانه به‌این ده «اوپانیشاد» و «شوتاشواتارا» (s'vetās'vatara) نگاشته است. این یازده «اوپانیشاد» باضافهٔ «کوشتیاکی» (kauṣītaki) و «ماهانارایانا» (mahānārāyaṇa) و«میتری» (maitrī)، اوپانیشادهای اساسی راتشکیل می‌دهد[۱].

تقسیم‌بندی اوپانیشادها

بهترین تقسیم‌بندی که از «اوپانیشادها» شده روشی است که «پل دوسن» برگزیده است. البته بایستی بخاطر سپرد که هرگونه تقسیم‌بندی این نوشته‌های کهنسال اعتباری است و نمی‌تواند ادعای قاطعیت کند. تاریخ تدوین آنها بدرستی معلوم نیست و مدارك کافی برای دست یافتن به تاریخ نگارش آنان وجود ندارد. بیشتر کوششی که دراین زمینه کرده‌اند، مبتنی برسبك شناسی زبان سانسکریت است، چه این اصل را می‌توان پذیرفت که هرچه تاریخ «اوپانیشاد» متأخرتر می‌شود سبك‌آن نیزبهمان اندازه تغییرمی‌یابد وبه‌سانسکریت «کلاسیك» نزدیکترمی گردد، درحالیکه «اوپانیشادهای» قدیم از لحاظ زبان شناسی شباهتهائی چندبا سانسکریت ودائی دارند.

۱ - کهنترین گروه «اوپانیشادها» که شامل شش رساله‌اند بدین قراراند: «بریهادآرانیاکا» و «چاندوگیا» اوپانیشاد که نمونه‌های کامل آئین «اوپانیشادها» هستند و به نثر تحریر شده‌اند. رساله‌های دیگر شامل «تی‌تیریا»، «اتیاریا» و «کوشیتاکی» است.

۱- S. Radhakrishnan and C. A. Moore: *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, 1957, p. 37

۲ ـ گروه دوم منظوم است و عبارت است از «کاتها» که از سایر رساله‌های این گروه کهنتر بنظر می‌رسد و «ایشا»، «شوتاشواتارا»، «موندا کا» و «ماهانارایانا».

۳ ـ نوشته‌های این گروه نیز منثوراند ولی از لحاظ زبانشناسی با گروه اول اختلافاتی دارند چه شیوهٔ نگارش این گروه از «اوپانیشادها» بیشتر به سانسکریت کلاسیک شبیه‌است. این گروه عبارت است از «پراشنا» «متیری» یا «متیرایانی‌یا» (maitrāyaṇīya) و «ماندوکیا» که به «آتهارواودا» مربوط است.

٤ ـ بیشتر «اوپانیشاد»هائی که تحت‌عنوان گروه چهارم آمده‌اند رساله‌هائی هستند که خاصیت اولی خود را از دست داده‌اند و به‌فرقه‌های گونا گون و مکاتب مختلف فلسفی تعلق یافته‌اند. بیشتر این «اوپانیشادها» منثوراند ولی رساله‌های منظوم نیز میان آنان یافت می‌شود. کلمهٔ «اوپانیشاد» در این گروه فقط درحکم عنوانی است که مکاتب مختلف برای بسط وترویج آئین خود برگزیده‌اند. مهمترین «اوپانیشاد» های این دسته، شامل مصنفاتی است که متعلق به‌مکتب «یوگا»است وتحت‌عنوان «یوگااوپانیشاد» (yoga upaniṣad) آمده. پاره‌ای ازاین «اوپانیشادها» برسایرین تقدم والویت دارند وبطور عمومی بدین‌قراراند: «آتمابودها» (ātmabodha) «نارایانا» (nārāyaṇa)، «آراتها واشیرا» (arthavas'iras)، «کیوالیا» (kaivalya) (که مربوط برفرقه شیواپرستان‌است) «برهماویدیا» (brahmavidyā)، «جابالا» (jabalā)، «آرونیا» (aruṇeya)، «سانیاسا» (sannyāsa) و«یوگاتاتوا» (yogatattva) و غیره.

اسامی اوپانیشادها و تفسیر و ترجمهٔ آنها در عصر جدید

هنگامی که سرودهای «ودا» بشکل مجموعه (saṃhitā) گردهم آمدند و صورتی متشکل یافتند، مراسم عبادی و آئین نیایش و طرز عمل‌آنان از سینه به‌سینه طبق سلسله‌های معنوی به‌مریدان انتقال می‌یافت و این‌جریان در سراسر کشورهند انجام می‌پذیرفت. رفته رفته این تعلیمات گرانبها و نفیس بصورت «براهماناها» (brāhmaṇa) نظام‌یافت، ولی چون مطالب این دسته ازتعلیمات، براثر ذوق وشرب

شخصی تغییر می‌یافت و پس از چندی نسخ متعددی از آنها در میان طبقهٔ برهمنان که امانت داران راسخ سنن کهن ودائی بودند رواج و رونق یافته بود، مکتبهای گونا گونی (sa'khā) جهت تفسیر و تعبیر این مراسم عبادی ظاهر شد و هریک عنوان یکی از «براهماناها» را برگزید. مانند «کوشیتاکی» و غیره (aitareya, kauṣītaki).
از طرف دیگر چون هریک از «اوپانیشادها» متعلق بیکی از این مکاتب بود، اینست که روش تحقیقی «اوپانیشادها» برحسب تعلق به هریک از این مکاتب، تغییر یافت و بالنتیجه «اوپانیشاد»هائی که متعلق به مکتب‌های «ایتاریا» و «کوشیتاکی» بودند، بترتیب نام «ایتاریا» و «کوشتیاکی» را بخود گرفتند و آنهائی که تعلق به‌مکتب «تی‌تیریا» (taittirīya) داشتند به «تی‌تیریا» و «ماهانارایانا» معروف شدند. این مکتب‌های مختلف در حفظ اصالت متون ودائی همت بسیار گماشتند وآنها را ازگزند نابودی زمان وفراموشی در امان داشتند، ولی پیش‌ازآنکه «اوپانیشادها» بصورت نظام یافته‌ای که اکنون در دسترس ما است، درآیند دستبردهای متعددی بر آنان وارد گشت و نسخ گوناگونی از آنان بجریان افتاد.

اولین ترجمهٔ «اوپانیشادها» که در دسترس ما است برگردانندهٔ فارسی آن است که توسط شاهزاده داراشکوه فرزند ارشد شاه جهان در سال ۱۶۵۶ میلادی تحت عنوان «سرا کبر» تحریر شده است[۱].

این ترجمه بمدد علماء ودانشمندان (panḍit) هند انجام پذیرفته و داراشکوه «اوپانیشاد» رابه‌فارسی برگردانده است. صرف‌نظراز اهمیت تاریخی‌این‌اثر، مؤلف آن همواره کوشیده که مفاهیم مهم فلسفهٔ هند را در قالب تصوف اسلامی درآورد و وحدت و یگانگی این‌دو سنت بزرگ را به‌اثبات رساند. رسالهٔ «مجمع‌البحرین» داراشکوه نیز برای نیل بهمین مقصود نگاشته شده و معرف همان سعی و کوشش است. این روش عرفان تطبیقی که در تاریخ ادیان کم نظیر است و در زمان خود

۱ - این اثر بسعی و اهتمام دکتر تارا چاند و سید محمد رضا جلالی نائینی در سال ۱۳۴۰ در تهران به طبع رسید.

داراشکوه نوعی کفر ولامذهبی تلقی‌شد در خور ستایش وتحسین است، چه داراشکوه گاه به‌حق و گاه به‌ناحق کوشیده است که به‌مفاهیم هندو معادل های اسلامی بدهد، بعنوان مثال تثلیث بزرگ هندوان یعنی «براهما» (Brahma) ، « ویشنو » (Viṣnu) و « شیوا » (S'iva) را با معادل اسلامی آنها یعنی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل مقایسه کرده است و انحلال بزرگ عالم را (mahāpralaya) که در پایان هردورهٔ جهانی (kalpa) بوقوع می‌پیوندد به‌مصداق قیامت کبرای سنت اسلامی تعبیر کرده است. تا چه اندازه این مطالب صحت دارد خود مبحثی است جدا که می‌بایستی روزی مورد تحقیق و استقصاء دقیق قرار گیرد.

ترجمهٔ فارسی «اوپانیشادها» برای نخستین بار توسط « آنکتیل دوپرن[۱] » به‌زبان لاتینی ترجمه شد و مغرب زمین برای اولین بار از مندرجات « اوپانیشادها » آگاه گشت، بطوری که فیلسوف نامور آلمانی « شوپنهاور » (Schopenhauer) از خواندن آن چنان تحت تأثیر قرار گرفت که نوشت : « من مطمئن هستم که کشف فلسفهٔ هند برای قرن نوزدهم همان اندازه اهمیت دارد که کشف فلسفهٔ یونان برای دورهٔ « رونسانس » داشت. در تمام عالم هیچ تتبعی برای من ارزنده‌تر از مطالعهٔ متون اصلی «اوپنکت» نبوده است. این مطالعه تسلی زندگانی من بوده و تسکین وآرامش دوران پیری من خواهد شد.»[۲] سی سال بعد دانشمند بزرگ هندی «رام‌موهان روی» (Ram Mohan Roy) مؤسس جمعیت «براهماساماج» (Brahma samāj) «اوپانیشادها» را به‌زبانهای بنگالی، هندی وانگلیسی برگرداند و به هزینهٔ خود آنرا به‌طبع رسانید و بعد از آن ، « اوپانیشادها » از اصل متن‌سانسکریت به‌زبانهای انگلیسی، فرانسه وآلمانی به‌همت دانشمندان بزرگی چون « کلبروك» (H. T. Colebrooke) ، « کاول »

۱- Anquetil Duperron : *Oupnekhat (id est, Secretum Tegendum)* , Paris , 1801-2, en 2 vols.

۲- Schopenhauer : *Welt als Wille und Vorstellung* . traduction française par A. Burdeau : *Le monde comme représentation de ma volonté*, Paris, 1945

(E. B. Cowell)، «رنیو» (P. Régnaud) و «ماکس مولر» و«پل دوسن»(P. Deussen) ترجمه[1] شد. و هنوز هم ترجمه های جدید و متعدد آنان ادامه دارد.

نفوذ «اوپانیشاد» در توسعهٔ مکاتب هندو بی‌نظیر بوده است. «بلومفیلد» (Bloomfield) هند شناس بزرگ می گوید: «هیچ مکتب مهم نظری هند وحتی بودائی را نمی‌توان یافت که از «اوپانیشاد» سرچشمه نگرفته باشد[2]».

«ماکنزی» (J. S. Mackenzie) می گوید: «دیرینه‌ترین کوشش بشرجهت بنیان ساختن یک فرضیهٔ جهانی، وبدون شک دلکش‌ترین و مهمترین‌آنان، همان بنیاد فلسفی‌ایست که در «اوپانیشادها» نهاده‌اند[3]».

آئین اوپانیشادها

با نظری اجمالی به «اوپانیشادها» در آن چندین جریان فکری مربوط به مفهوم و فرضیهٔ برهمن می‌توان یافت که تاروپود این رساله ها بشمار می‌روند اولین اصلی که‌اساس و بنیاد کلیهٔ تعلیمات «اوپانیشادها» است‌همانندی محض وپیوستگی دو اصل فلسفی یعنی آتمان و برهمن است و این دو واقعیت، دو قطب بزرگ، و حقیقت مطلق درعالم صغیر وعالم کبیر هستند.

جریان دیگر مبحث وحدت وجود است که بموجب‌آن وحدت درکثرت منتشر و کثرت در وحدت مستغرق است.

جریان سوم اشاره به‌مفهوم یک نوع آفریننده و پروردگار بزرگ و بی‌همتا است که جهان تحت فرمانروائی و استیلای او است، و اوست که چرخ گیتی را می گرداند.

بدون تردید این مفاهیم ازبدو نگارش «اوپانیشادها» درآنان بالقوه و بطور

---

۱ - رجوع شود به: *Upaniṣad* در مجموعهٔ E. R. E.

۲ - M. Bloomfield: *The Religion of the Veda*, p. 51.

نقل از S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, p. 138

۳ - J. S. Mackenzie: *Metaphysics*, E. R. E, vol. VIII, p. 597.

استتار موجود بوده است ولی صورت خاص یک نظام فکری را نیافته بود و گسترش و توسعهٔ آنان در هریک از جهاتی که در بالا اجمالاً مذکور شد امکان داشته است. این است که بانیان بزرگ مکتب «ودانتا» چون «شانکار»، «رامانوجا» «نیم‌بارکا»، «والابا» و غیره برای اشاعهٔ فرضیه‌های خود از «اوپانیشادها» اتخاذ سند کردند وهریک برحسب مذاق وسلیقهٔ شخصی و ذوق عرفانی خود، یکی از این امکانات فکری را در پیش گرفتند و توسعه دادند وبنیاد آئین خودرا براساس آن نهادند و بدان سازمان بخشیدند وبصورت متشکل یک مکتب فلسفی درآوردند. بعنوان مثال مفهوم «مایا» (māyā) که فقط درچند «اوپانیشاد» ازجمله «بریهادآرانیاکا» و «شوتاشواتارا» به اختصار هرچه تمام‌تر منعکس شده است، یکی از اساسی‌ترین مفاهیم فلسفی «شانکارا» گردید ومنجربه این شد که فقط برهمن واقعی است وجهان ناپایدار و فانی و توهمی بیش نیست.

مفهوم آتمان

اساس تعلیمات «اوپانیشاد» اینست که آتمان مساوی است با برهمن. مفهوم «آتمان» در «ریگ‌ودا» هم به‌ذات عالم اطلاق شده است و هم به «دم»، «نفس»، «هوا» (prāṇa) که هستی بخش حیات است تعلق گرفته است. «اوپانیشاد» بیشتر به‌معنی اولی این مفهوم اتکاء می کند و براثر همان باطنی شدن مفاهیم فلسفی که بدان درآغاز این مقدمه اشاره شد، «آتمان» (ātman) را بمعنی ذات و واقعیت درون انسان تعبیر می کند، و بسبب انطباق و تشابه عالم صغیرو عالم کبیر، آنرا مساوی و معادل برهمن می‌داند. این آتمان چنانکه درفصل ودانتا بطور مفصل مورد بحث قرارگرفته است درعالم کبیر بصورت سه‌مرتبهٔ هستی ودرعالم صغیر بشکل پنج قشر تعینات جسمانی (kos'a) تجلی می کند. درحالیکه واقعیت لایتناهی در پس مظاهر و پدیده‌های عالم خود اواست و پدیده‌های عالم در حکم عروسکهای خیمه شب بازی هستند که روی صحنهٔ اعتباری‌جهان پدید می‌آیند ویک‌چندی عرض اندام

می کنند و ناپدید می‌شوند. «اوپانیشاد» برای آنکه ذات نامتناهی آتمان وبرهمن را تا حد امکان بیان کند، متوسل به روش نفی ماسوای حق شده است، یعنی می کوشد که او را باصفات سلبیه و تنزیهی تعریف کند و این شیوهٔ نفی درعباراتی چون «او این نیست» (neti, neti) منعکس است.

در «بریهادآرانیا کا اوپانیشاد»[۱]، «یاجنیاولکیا» (Yajñavalkya) درپاسخ شاگردخود «می‌ترئی» (Maitreyī) که دربارهٔ اسرار آتمان از او سؤال کرده است می گوید: «آنجائی که دوگانگی باشد (dvaitam bhavati) آدمی چیزی دیگر می‌بیند (itaram pas'yati) چیزی دیگر می بوید، چیزی دیگرمی‌چشد، چیزی دیگر می گوید، چیزی دیگر می‌شنود، چیزی دیگرمی‌اندیشد، چیزی دیگرلمس می کند (spṛs'ati) وچیزی دیگرمی‌شناسد (vijānāti) ولی‌چون همه‌چیزآتمان گردد (sarvam ātmaivābhūt) دیگر که چه را بیند، دیگر که چه را بوید، دیگر که چه را چشد و که چه گوید وچه اندیشد (tat kena kam vijānīyāt) آنرا که تواند شناخت،آنکه بوسیلهٔ خود او، همه چیز شناخته می‌شود (yena idam sarvam vijānāti). درواقع اوست آتمان و نه‌این (عالم) و نه این (na - iti, neti). او ادراك ناپذیراست، چون او درك نمی کند... او تعلق ناپذیر است، چون به‌هیچ چیز دل نمی‌بندد.... او هرگزنمی‌میرد و معدوم‌نمی‌شود. دانندهٔ واقعی را چگونه توان شناخت ای دوست» (vijñātaram, are kena vijānīyāt)

در همین «اوپانیشاد» آمده: «بدانگونه که قطعهٔ‌نمکی (saindhavaghana) باتمام‌شکل‌وصورتش‌فقط یک مزه‌بیش‌ندارد (rasaghana)، بهمان گونه نیزاین‌آتمان نه درون دارد و نه خارج ویک شعور محض و یکپارچه‌است (prajñānaghana)».[۲] اونامحدود است و به قالب محدود فکر و ادراکات حسی درنمی‌آید. او متمکن در مکان و واقع در زمان نیست، و از هر بزرگی بزرگتر و از هر کوچکی کوچکتر

۱ - *Bṛhad. Up.* IV, 5, 15

۲ - *Ibid* : IV, 5, 13

است. « شانکارا » در رسالهٔ براهماسوترا [۱] می گوید : « مریدی بنام « واشکالی » (Vas'kali) از مرشد خود «باهوا» (Bahva) دربارهٔ معرفت برهمن سؤال کرد. مرشد سکوت اختیار کرد ولی شاگرد سؤال خود را چندین بار تکرار نمود و اصرار ورزید و گفت : « علم برهمن را بمن بیآموز ». استاد پاسخ داد من علم برهمن را بتو می‌آموزم ولی تو از درك آن غافلی ، برهمن همان سکوت است ».

مفهوم برهمن در اوپانیشاد

برهمن اصل ممتاز عالم عینی است ، چنانکه اصل ممتاز عالم ذهنی[۲] آتمان بود و این دو چنانکه گفته شد دو قطب واقعیت هستند. « اوهم ساکن است وهم متحرك، هم دور است و هم نزدیك »(Is'ā . Up. V) « او در جنوب و شمال و در همه‌جاست»(Chānd . Up. III, 14, 4) . همانگونه که تمام رودهائی که از اقیانوس سرچشمه می گیرند باز بدان باز می گردند، همانطور نیز همه چیز از برهمن صادر می‌شود و باو باز می گردد. برهمن بقول « دوسن » علت ماقبل زمان است و جهان بمنزلهٔ معلولی است که از آن ظاهر شده است. اتصال باطنی عالم به‌برهمن ویگانگی آن با ذات برهمن موجب شده است که آفرینش توسط او ، و از ذات خود او بوقوع پیوندد [۳].

در « تی‌تیریا اوپانیشاد » (Taitt. Up. III, 1-7) فرزندی[۴] نزد پدر می‌شود و ازاو می‌خواهد که معرفت برهمن را بدو بیاموزد. پدر در پاسخ (برای آنکه ذوق تحقیق او را برانگیزد) می گوید :«غذا و دم حیاتی و چشم و گوش و نفس و گویائی مآخذ شناخت برهمن‌اند » و می‌افزاید : «آنچه را که تمام موجودات از آن صادر می‌شوند (yato vā imāni bhūtāni jāyante) و چون پدید آمده ، درآن زنده

---

۱ - S'ankarāchārya : *Brahmasūtra bhāṣya* III, 2, 18

۲ - کلمهٔ عینی و ذهنی را در اینجا به‌معنی ظاهر و باطن استعمال کرده‌ایم .

۳ - P. Deussen : *op . cit* , p. 164

۴ - نام این فرزند (Brguvāruṇi) است و پدر او (Varuṇa) نام دارد.

می‌مانند(yena jātāni jīvanti)وچون منهدم گشته،بدان باز می گردند (yat prayanti abhisamvis'anti) ، آنرا باز شناس ... »

فرزند در بادی امر تصور می کند که غذا (عالم ماده) اصل عالم‌است . چون همه چیز از آن پدید می‌آید و بواسطهٔ آن زنده می‌ماند و بدان باز می گردد . ولی پس از مدتی تعمق وتأمل متوجه می‌شود که عالم ماده علت‌العلل عالم نمی‌تواند شد چه عالم عنصری فانی است و برهمن باقی. و فقط مادیان (lokāyatas) هستند که چنین تصور ناپایداری را در مغز خود می‌پرورانند. فرزند دوباره بسوی پدر می‌رود و معرفت آتمان را طالب می‌شود این بار پدر می گوید که معرفت برهمن را ازطریق ریاضت وزهد وتقوی (tapas) جستجو کن. فرزند به‌تزکیهٔ نفس می‌پردازد ومی‌پندارد که «دمهای‌حیاتی» (prāna) اصل عالم‌اند وهمه‌چیزاز آن بوجودآمده و بدان‌باز می گردد . ولی‌بازخویشتن‌رادستخوش‌شک‌وتردید می یابد وبسوی‌پدر روانه می‌شود و سؤال دیرینهٔ خود را تکرار می کند. پدر راه رضایت و زهد را دوباره تجویز می کند. فرزند این‌بار نفس و ذهن(manas) را اصل عالم می‌پندارد و لیکن این اعتقاد نیزسست می گردد و سپس می اندیشد که‌عقل (vijñāna)، اصل و اساس عالم‌است. چه‌عقل، قدرت تصدیق‌دارد واصل‌آگاهی انسان است و همهٔ ادراکات دیگر تحت سلطه آن هستند ، ولی مرید از این مهم‌نیز پا فراتر می‌نهد و باز بسوی پدر مرشد می‌رود وطلب معرفت می کند. پدر بازطریق زهد وریاضت را می‌نمایاند. مرید این‌باربه‌این نتیجهٔ نهائی می‌رسد که وجد وشادی بی‌پایان (ānanda) که مقام سرمدی‌ولایتغیروبلاتعین هستی‌است،(turiya) اصل‌واقعی عالم‌وذات نامتناهی‌برهمن است. چون در این مقام بی‌مقامی اضداد از جنگ و ستیز باز میماند و دوگانگی‌ها معدوم می‌شود وآرامش‌بیکران در ژرفنای مرکزهستی انسان به‌حصول می‌پیوندد. پس « آناندا » منشأ جمله صور عالم‌است و همهٔ موجودات از آن صادر می‌شوند و بدان باز می گردند و این آفتاب حقیقت در آسمان (vyoman) دل آدمی فروزان و درخشان است. « شانکارا » در تفسیراین «اوپانیشاد» ، « آناندا » را معادل آتمان

نمی‌داند ومی گوید مقام آتمان ازسرور وشادی نیزمبری‌است. «آناندا» پرتوحق است و نه‌خود حق. حال آنکه «رامانوجا» (Rāmānuja) مفسر دیگر« ودانتا » ، «آناندا» را معادل مقام و جد و سرور آتمان می‌داند.

مبحث خالق و پروردگاری که گردانندهٔ چرخ گیتی و ناظم کائنات باشد در « اوپانیشاد » چندان توسعه نیافته است. البته درگروهی از « اوپانیشادها » کلمهٔ « ایشا » (īs'a) یا «ایشانا» (īs'ana) بچشم می‌خورد ولی هیچگاه این مفهوم صانع و پروردگار بِه‌نتیجه‌نهائی خود نمی‌رسد و در اغلب سرودها پس ازستایش صفات خالقیت او، اورابه‌واقعیتهای درونی‌نسبت می‌دهند. چنانکه« کوشتیاکی‌اوپانیشاد[۱]» می‌گوید: « او نگاهدارندهٔ جهان ومالک و پادشاه عالم و همه است. او ضمیرباطن (ātman) من است » . در« کاتا اوپانیشاد » او را با درختی مقایسه کرده‌اند (as'vatthah)[۲] که ریشه‌هایش در آسمان فرو رفته و شاخ و برگهایش روی زمین شکفته است. او برهمن است و ابدی است و کسی را یارای برابری با او نیست.

نتیجهٔ فرضیهٔ آتمان و برهمن شامل نکات زیر است:

۱ ـ مبحث وحدت وجود. ریشهٔاین مفهوم « در ریگ‌ودا » نیز مشهود بوده است، چنانکه ازدوران ودائی گفته‌اند: «هستی یکی است وشعرا آنرا بسیار گویند». (ekam sad viprā bahudhā vadanti) این گفتهٔ مشهور، گویای این حقیقت است که تمام کثرات از دوگانگی‌ها پدید می‌آیدومبنی برهمین لفظ«شعرا آنرابسیار گویند»است، یعنی بعبارت دیگرلفظی است پوچ وتهی و نتیجهٔ حاصله این است که آتمان یگانه شخصیت‌آگاه وجود ما است. چنانکه « اوپانیشاد » می گوید: « او می‌بیند ودیده نمی‌شود. می‌فهمد و فهمیده نمی‌شود و کسی جز او نمی‌فهمد و نمی‌داند[۳]».

۲ـ آتمان‌را که شخصیت دانندهٔ وجودمااست‌نه،می‌توان شناخت و نه‌می‌توان

۱ - *Kauṣī* . *Up* . III, 9

۲ - *Kaṭha* . *Up* . VI

۳ - *Bṛhad* . *Up*. III, 8, 11

در بند تفکر آورد ، یعنی به سطح ادراکات ماتنزل نمی کند. چنانکه « اوپانیشاد» می گوید: «تو بینندهٔ بینائی رانمی توانی دید وشنوندهٔ شنوائی رانمی توانی شنید[۱] ...»

۳ - آتمان یگانه واقعیت و واقعیت واقعیت است (satyasya satyam) هر که آتمانْ را ببیند و بشنود و بشناسد به اسرار این جهان پی می برد و به معرفت ممتاز می گردد[۲] و اسرار آتمان را فقط بوسیلهٔ خود و در خود می توان یافت و بس.

معاد و سیر روح در سلسلهٔ مراتب هستی

«پل دوسن» در کتاب معروف (The Philosophy of the Upanishads) مطالب مهم « اوپانیشاد » را به چهار مبحث بزرگ تقسیم کرده است که عبارت اند از:

۱ - الهیات و آئین برهمن.

۲ - جهان شناسی و آئین تکوین عالم.

۳ - روان شناسی و آئین روح.

٤ - معاد و سیر روح در سلسلهٔ مراتب هستی.

نگارنده پس از ذکر مطالب کلی دربارهٔ آئین « اوپانیشادها » فقط مبحث چهارم را که آئین معاد است بررسی کرده ، زیرا بسیاری از مطالب « اوپانیشادها» در فصل ودانتا به تفصیل درج گردیده است. مسألهٔ مربوط به معاد و سیر روح در درجات آفرینش در « چاندوگیا » و «بریهادآرانیاکا» «اوپانیشاد»[۳] مطرح شده است. در « چاندوگیا » در گفتگوی بین مرشد و مریدی چنین آمده است : « آیا می دانی که موجودات از این جهان به کجا می روند ؟» - نه نمی دانم. « آیامی دانی چگونه بازمی آیند؟ » - نه سرور من. «آیانقطهٔ آغاز این دو رایعنی راه خدایان (devayāna) و راه نیاکان (pitṛyāna) را میدانی ؟ » - نه سرور من.

در اینجا برای ارواح پس از مرگ دو راه وجود دارد که بترتیب راه خدایان

۱ - *Ibid*. III, 4, 2

۲ - *Ibid*. III, 4, 5

۳ - *Bṛhad*. *Up*. VI, 2, 2 - *Chānd*. *Up*. V, 3, 2

و راه نیاکان نام‌دارند. ازهمان دوران ودائی‌هندوان معتقد بودند که پس‌ازمرگ، چشم انسان به‌خورشید باز می‌گردد و دم و تنفس او به‌باد، وکلام او به آتش می‌پیوندد و اعضای مختلف پیکرش به کائنات اتصال می‌یابند[1]، اما مبحث سیر روح‌درسلسلهٔ مراتب هستی‌آنچنان که‌در«اوپانیشادها»بعدهاتوسعه وگسترش یافته، در ریگ‌ودا روشن نبوده است، ولی بالعکس به مبحث اجر وکیفر کردار در ودا اشاره شده است. ارواح‌نیک ومسعود میان خدایانی چون «اگنی» و «ماروت» و «میترا» و «وارونا» و«سوما» تحت فرمانروائی «یاما»(Yāma) زیست می کنند،وارواح ملعون وتیره‌به‌پرتگاه نیستی‌روی می‌آورند و رنج بسیار می‌برند. ارواح‌مسعود بسوی «یاما» می‌شتابند و «یاما» را گرد آورندهٔ موجودات (saṁgamana janānām)[2] می‌پندارند.

«یاما» نمونهٔ اصلی بشریت و دادخواه ارواح مردگان بوده است. ارواح برای‌آنکه به‌او راه یابند ابتدا می‌بایستی که از جلوی سگهای مهیب وی بگذرند و سگهای «یاما» را حیوانات وحشتناکی شرح داده‌اند که چهار چشم و پوزه‌ای بلند وکشیده دارند. «یاما» به کرده‌های آنها داوری می کند و ارواح را طبق رفتاری که روی زمین داشته‌اند مجازات می کند یا پاداش می‌دهد. «ریگ‌ودا» می گوید: «با یاما برخورد کنید، به‌نیاکان بپیوندید و از نتایج کارهائی که آزادانه یا بنا به‌احکام شرع انجام داده‌اید در آسمان بالا بهره‌گیرید.... و از بدی وگناه امساك ورزید» (R. V. XI, 4, 8). «یاما» برای شماپارگاهی که‌باروشنائی روز و فروغ آسمانها آراسته‌است آماده کرده است.[3]

ولی «اوپانیشاد» به مبحث مجازات و پاداش‌آخرت، مسألهٔ نوی افزوده که نظیر آن در «ودا» صراحتاً یافت نمی‌شود و آن سیر روح درسلسلهٔ مراتب هستی

۱ - *R. V.* X, 16, 3

۲ - *R. V.* X, 14, 1

۳ - *R. V.* X. 14, 9

است. راه نیاکان را چنین شرح داده‌اند: ارواح آنهائی که این راه را می‌پیمایند ابتدا مبدل به دود می‌شوند و از دود وارد شب و بعد به‌نیمهٔ تاریک شب می‌روند و سرانجام به‌جهان نیاکان می‌پیوندند و از آنجا به‌اثیر (ākās'a) متصل می‌شوند واز اثیر به ماه می‌روند[1]. ارواح تا آن هنگام در ماه می‌مانند که از توشهٔ کرداری که در قید حیات اندوخته بودند، بهره‌برداری کنند و بمجرد اینکه ذخائر و خرمن فضائل به‌پایان رسید، دوباره از همان راهی که آمده بودند باز می گردند. ابتدا به‌اثیر، سپس به هوا می‌روند بعد تبدیل به‌دودومه می‌شوند. سپس ابروباران می گردند و بعد چون دانه، روی زمین سبز می‌شوند و می‌رویند و بعد تغذیه می‌شوند و در بطن جدیدی ظاهر می گردند.

درك این مطالب پیچیده بسیار دشوار است، چون لحن «اوپانیشاد» بغایت تمثیلی است. اول باید دید ماه در علم‌الاساطیر کهن بشریت چه مفهومی داشته و چه صفاتی را بدان منسوب می‌داشته‌اند؟. نخستین خاصیت ماه که امکان دارد بشر کهن را متحیر ساخته باشد، افزایش و کاهش تدریجی آنست، زیرا این چراغ آسمانی طی ادوار منظم رشد می کند: ابتدا بصورت داس و بتدریج بصورت قرص درخشان جلوه می کند و بعدباز بتدریج تحلیل می‌رود و کاهش می‌یابد و این ادوار افزایش و کاهش در زمان لایتناهی ادامهٔ داشته و دارد. هنگامی که ماه به‌انتهای کاهش خود می‌رسد آسمان تاریک می گردد و پردهٔ ظلمانی سراسر گیتی را فرا می گیرد، ولی باز دورهٔ جدیدی آغاز می گردد[2] و چراغ شب از نو می‌افروزد وپرتو نقره فام خود را به‌اشیاء می‌افکند و گوئی جهانی از نو پدید آمده است.

این ادوار منظم و پی‌درپی افزایش و کاهش، بدون شك اثرعمیقی در روح بشر

---

۱ - ماه درسانسکریت از ریشه «مه» ($\sqrt{me}$) اندازه گرفتن مشتق است چون ماه دستگاه اندازه گیری جهانی است. ماه دراوستائی (mah) و دریونانی (mene) و در لاتینی (mensis) است.

۲ - M. Eliade : *Traité d'histoire des religions*, pp. 144 - 147

اولیه بخشید و آدمی آنرا به‌مصداق گردش گردونهٔ مرگ و حیات و چرخ پیدایش و انحلال متوالی عالم‌پنداشت وآنرا تمثیل د مظهر اصل صیرورت و تغییر و تبدیل وگردش فصول ومرگ وحیات دانست. در هند نیز افزایش وکاهش ماه را تمثیل گردش‌دورانی زمان بی‌پایان تصور کردند وبالنتیجه‌ظهورمه نو،نشانهٔ‌آفرینش جهان شد و تحلیل وکاهش آن نمودار انحلال و انقراض جهان در پایان یکی از ادوار جهانی تعبیر شد.

راه نیاکان راهی است که ارواح[1] افراد عادی طی می کنند یعنی افرادی که به‌بندهای کردار پیوسته‌اند و به‌مقام آزادی و نجات نرسیده‌اند و بدیهی است که اینان بنا به‌نظر هندوان پس از مرگ رهائی نمی‌یابند و چون میراث پیگیر معنوی خود را معدوم نساخته و نسوزانده‌اند ، سزاوار بازگشت واسارت درگردونهٔ بازپیدائی‌اند ، از اینرو محلی که بدان می‌روند ماه است. چون ماهیت ماه تغییر و تبدیل و دگرگونی است وماه نوعی « حافظه جهانی » است که در آن جملهٔ تأثرات ناشی از اعمال پیشین ضبط می‌شود و حسابهای دیرینه تصفیه می گردد. درضمن ارواح نیاکان که ظاهر سازندهٔ ادوار بعدی بشمار می‌آیند در آنجا اجتماع کرده و گردهم آمده‌اند. ارواحی که در زندگی خاکی خود از خرمن فضائل توشه‌ای برگرفته باشند این‌راه را می‌پیمایند و درآنجا که نوعی « بهشت موقتی » تعبیرشده است آنقدر توقف و درنگ می کنند تا ذخائر و اندوخته‌ها سوزانده شود و بمجرد این که اندوختهٔ آنها « چون چراغی که براثر اتمام سوخت خاموش می‌شود[2] »

---

۱ - درکیش زرتشتی ارواح مردگان پس از عبور از پل چنوات بسوی ستارگان رهسپار می‌شوند و اگرارواح، مسعود باشند تاماه ارتقاء می‌یابند واز ماه نیز گذشته به‌خورشید راه می‌یابند، درحالیکه ارواح ممتاز به روشنائی بی‌پایان اهورامزدا می‌رسند رجوع شود به :

Dadistan - i - Dinik,34. West Pahlvi texts, II, 76

۲ - S'ankara : *Chānd . Up . bhāsya* V, 10, 5.

به‌پایان رسید، بازاز همان راه به‌روی زمین بازمی گردند و چنانکه دیده شد، در رحم و بطن جدیدی جای می گیرند.

علت بازگشت این ارواح اینست که‌آنان تأثرات ناشی ازکردار زندگی‌های پیشین را نسوزانده‌اند و این‌تأثرات در جسم لطیف (sūkṣma s'arīrra) آنان‌همچنان بقوت خود باقی است واین‌میراث پیگیر روانی فقط با آتش‌فرزانگی منهدم می‌شود. «شانکارا» می گوید: «هستی وتولد انسان، ساخته وبارآوردهٔ آن اعمالی است که وی در زندگی پیشین مرتکب شده است».

راه خدایان راهی است که بنابه «اوپانیشاد»[۱] دانایان و فرزانگان که در عزلت جنگلها، خلوت گزیده‌اند و براثراعراض از دنیابه‌واقعیت مطلق نائل آمده‌اند، می‌پیمایند. این ارواح پس از مرگ بترتیب بآتش می‌روند و سپس به‌روشنائی‌روز و نیمه‌روشنائی ماه راه می‌یابند، بعدبه‌نیمه روشنائی سال راه می‌یابند و به‌خورشید و ماه می‌رسند و سرانجام به‌بارگاه خود برهمن ارتقاء می‌یابند. منظور از آتش و نیمه روشنائی روز و خورشید و غیره، مقاماتی است که ارواح برسبیل متصاعد در سلسلهٔ مراتب هستی بدست می‌آورند وسرانجام به‌مبدأ که برهمن است نائل می‌آیند. راه خدایان همان راهی است که «اگنی» خدای‌آتش در سرودهای «ودا» می‌پیموده تاآتش‌پاك قربانی را به‌خدایان برساند. بقول «دوسن» معنی این مطالب این‌است که روح هنگام صعود در راه خدایان به‌نواحی پرفروغ تر روشنائی که در آن تمام روشنائی جهان متمرکز شده است راه می‌یابد. این مراتب روشنائی مقاماتی است که در راه برهمن قرار یافته و خود برهمن، نورانوار و روشنائی روشنائی‌ها است (jyotiṣām jyotis)[۲] و هرآنکس که باطن خویش را به‌فرایزدی می‌آراید ازگردونهٔ

---

۱ - *Chānd. Up.* V, 10, 1

۲ - P. Deussen : *op. cit*, p. 335

مرگ وحیات خلاصی می یابد وبدان ساحل دریای «سامسارا» یعنی صیروت می پیوندد.

نطفهٔ قانون کارما - در «بریهادارانیا کااوپانیشاد» دربارهٔ جدائی روح ازجسم آمده: «بدانگونه که کِرم موجود دربرگی (tr̥na - jalāyukā) چون بانتهای آن برگ رسد (antaram gatvā) قرارگاه (برگ) (ākrama) دیگری گرفته و پیکر خویش را جمع می کند(ātmānam upasamharati)، بهمانگونه نیزآتمان (ātmā) چون این جسم را رها کند(idam s'arīram nihatya) آنرا بی حس وجان می گرداند(avidyām gamayitvā) و قرارگاه دیگری (جسم) می گیرد و خویش را اندر آن جمع می کند[1]. بدانگونه که زرگری اندکی زر می گیرد و بدان صورتی بهتر و تازه‌تر می بخشد بهمانگونه نیز آتمان چون این جسم را رها کند آنرا بی‌حس و جان می گرداند و بدان صورتی بهتر و تازه‌تر می بخشد، بدانسان که این صورت نو شایستهٔ دنیای نیاکان (pitr̥) و فرشتگان آسمانی (gandharva) و غیره..... باشد» (Br̥had. Up. IV, 4, 4).

«اوپانیشاد» سپس می‌افزاید: «آدم نیک کردار، به‌نیکی می گراید و بد کردار به‌بدی. با کردار فرخنده، فرخنده توان شد و با کردار گناه آلود گناهکار[2]» «اوپانیشاد» می گوید که انگیزهٔ کردارهای انسان هماناحس تمایل است و روح مشحون ازاین حس تمایل است. «اوپانیشاد» دربارهٔ این تمایل می گوید: «میل روح هرآنگونه که باشد ارادهٔ (او) نیزبدانگونه خواهد بود.(sa yathā kāmo bhavati tat kratur bhavati) هرآنگونه که اراده باشد کردار نیز بدانگونه انجام خواهد شد. (yat kratur bhavati و هر کرداری که (روح) انجام دهد (نتیجه‌ای متناسب با آن) (tat karma kurute

---

۱ - *Br̥had. Up.* IV, 4, 3

tadyathā tr̥najalāyukā tr̥nasyāntaram gatvānyamākramamākramya ātmānam upasamharati, evamevāyamātmedam s'arīram nihatya, avidyām gamayitvā, anyamākramamākramyātmānam upasamharati

۲ - *Ibid.* IV, 4, 5

sādhukārī sadhur bhavati, pāpakārī pāpo bhavati, punya punyena karmanā bhavati, pāpah pāpena

بدست خواهد آورد»[۱].

این مطالب در واقع نطفهٔ قانون کارما است. یعنی قانون کنش و واکنش متقابل که بعدهایکی از ارکان مهم جملهٔ مکاتب فلسفی هندی گردید. داسگوپتا می گوید: «مطالب پیچیدهٔ آئین کارما که در تکامل بعدی فکر هندو می‌یابیم در «اوپانیشادها» منعکس نشده است. تمام جریان کنش و واکنش متقابل مبتنی بـرهمان اصل تمایـل و خواهش (kāma) است و نتیجهٔ کردار، حلقهٔ رابطه بین تمایل و آثار آن است»[۲].

فرق اساسی بین این مبحث و آئین «کارمائی» که بعدها گسترش می‌یابد ممکن است در این باشد که در «اوپانیشاد» علت زایش دوباره، تأثرات پیشین که همچون نطفه‌هـای نهفته، در جسم لطیف جای می گیرند و بضمیمه روح از قالبی به قالب دیگر انتقال می‌یابند، نیست. بلکه چنانکه گفته شد علت آن همانا تمایل است. ریشهٔ زایش‌دوباره تمایل روح‌جهت انجام دادن کارهاست. «میل هرآنگونه که باشد اراده نیزبدانگونه است». یعنی ماافعال راهشیارانه و بنابه ارادهٔ شخصی خودانجام‌می‌دهیم و کرداری که‌مرتکب می‌شویم متناسب بانیت و میلی است که داشته‌ایم و نتیجهٔ کرداری است که هشیارانه صورت پذیرفته و موجب بازپیدائی و گردش گردونهٔ مرگ و حیات شده است. هرگاه روح متمایل بانجام دادن اعمال باشد محصول آنرا درو می کند ودیگربار بدین جهان باز می گردد تا کارهای نوی صورت دهد. ایـن جهان میدان عمل است و عوالم دیگر جایگاه تمتع و استفاده از ثمرات کردار است. آنهائی کـه راه نیاکان را می‌پیمایند نطفهٔ تمایلات خویش را معدوم نساخته و عطش میل را فرونشانده‌اند، از این سبب، از میوه‌هـای کردار بهره‌ای چند می گیرند و دوباره به‌دنیای کون و فساد باز می گردند، ولیکن آنهائی

۱ - *Ibid.* IV, 4, 5

۲ - S. Dasgupta: *op. cit*, p. 57

که حس تمایل وعطش کام‌ها را برای ابد سوزانده‌اند، از گردونه بازپیدائی گریز حاصل می کنند و دیگربار بدین جهان باز نمی گردند.

بنظرنگارنده باتوجه به‌تعبیری که «داسکوپتا» از آئین کارمای «اوپانیشاد» کرده، فرق مهم این مبحث با آئین متأخر کارما ممکن است این باشد که انگیزهٔ کردار و نتیجهٔ کردار در «اوپانیشادها» از نشأت همین حیات ناشی می‌شود و منشأ آن تمایل و اراده است ونه تأثرات دیرینهٔ «ضمیرناخودآگاه» که مکاتب فلسفی بودائی یا «یوگا» و «سانکهیا» از آن مراد می کرده‌اند. در مکتب «یوگا» این تأثرات دیرینه رود تموجات پیگیر ذهنی را تشکیل می‌دهد که از منشأ «ناخودآگاه» حیات‌های پیشین سرچشمه می گیرد و سرنوشت ما راتعیین می کند. دیگراینکه در «اوپانیشاد» این تمایل اختیاری است، چنانکه «اوپانیشاد» می گوید: «هرآنگونه که اراده باشد، کردار نیز بدانگونه خواهد بود». ولیکن درآئین کارمای متأخر، انسان درحیطهٔ نیروی آن اعمالی است که در زندگیهای پیشین مرتکب شده و جبر و تقدیر نقش بسزائی در چگونگی احوال او دارد البته این جبر تا اندازه‌ای تعدیل شده است زیرا انسان هرگاه بخواهد می‌تواند راه نجات و آزادی‌را در پیش بگیرد و خویشتن را ازگردونهٔ بازپیدائی خلاصی بخشد.

آنچه از این ملاحظات برمی‌آیداینست که بهرحال نطفهٔ قانون «کارما» در «اوپانیشادها» بوده و بعدها تکامل و ترویج یافته و بمنزلهٔ یکی از ارکان اساسی کیش برهمنی و حتی بودائی وجین درآمده است.

نجات و آزادی (mokṣa)

مبحث‌آزادی و نجات‌را کلیهٔ مکاتب فلسفی‌هندی‌چه متشرع وچه غیرمتشرع پذیرفته‌اند، و آنرا غایت حیات و ساحل آرام آسایش و خاموشی محض شهوات و تعلقات دانسته‌اند. در «اوپانیشاد» نجات و آزادی نتیجهٔ منطقی فرضیهٔ معاد وسیر صعودی‌ارواح درسلسلهٔ مراتب هستی‌است. چون حال که انسان محکوم به‌بازگشت دائمی به‌این‌دارفانی است و تسلسل مرگ وحیات و چرخ گیتی آنی درنگ نمی کند

و گردش دورانی بازپیدائی وظهور و انحلال پی درپی هستیها و کائنات لاینقطع ادامه دارد، تنها راه گریز آنست که آدمی هم اکنون در نشأت این حیات ناپایدار وسست بنیاد ، فکرچاره باشد و خود را از بنداین آمد و رفت مسلسل آزاد گرداند. از طرف دیگر، این نحوهٔ تفکر در « اوپانیشادها » مربوط به آئین « آتمان » است حال که آتمان همه چیز است و همه چیز از آن بوجود آمده و بدان باز می گردد و به برکت آن بظهور می‌پیوندد و یکچندی هستی می‌یابد و آتمان واقعیت حیات بوده و در ژرفنای وجود ماچون گوهری فروزان نهفته است ، چگونه می‌توان ازآن غافل شد؟

پی بردن به کنه واقعیت آتمان یعنی پی بردن به رازهستی و دست یافتن به حیات ابدی وبقای سرمدی، گمراهی یانادانی (avidyā) ندانستن این واقعیت وروی گرداندن از واقعیت درون است. حال آنکه فرزانه حکیم آنست که گوهرهستی خود را بشکافاند و خود اندر آن حقیقت ، مستغرق شود و بداند که گویائی گویائی‌ها و شنوائی شنوائی‌ها وبینائی بینائی‌ها همانا اوست وآنچه بدان حواس و ذهن ونفس می گوید وآنچه را که بخود نسبت می‌دهد واز آنِ خود می‌پندارد، رشتهٔ تخیلات و مظاهر بی‌بودی هستند که به متن لایتناهی « آتمان = برهمن » سایه می‌افکنند وحقیقت را مجازی جلوه می‌دهند و قدیم را حادث می‌نمایانند.

در « کاتا اوپانیشاد »[۱] بحث دلپذیری بین ملک‌الموت « یاما » (Yāma) و عارف جوانی موسوم به « ناچی کتا » (Naciketa) صورت می گیرد و در آن خدای مرگ اسرار نهان هستی و راه پاکبازی و « زنده آزادی » را بتدریج به این جوان عارف می‌آموزد. « اوپانیشاد » می گوید : پدر « ناچی کتا » نذر کرده بود که اگر خدایان بار وفرزندی عطافرمایند اوتمام هستیهای خود را نثارخدایان سازد. هنگامی که هدایا را جهت توزیع بین موبدان آوردند، « ناچی کتا » که هنوز کودکی بیش نبود باخود می‌اندیشید: « براستی خالی از شادی وسروراند آن عواملی که به برکت این هدایا بدست می‌آیند، چه‌این گاوهای قربانی پیر وسالخورده‌اند وشیرآنان خشک

۱ - *Kaṭha*. *Up*. I, 1 - 29

شده وتوانائی توالد و تناسل نیز از آنان سلب گردیده است ». «ناچی کتا» دانسته بود که پدر از بخشیدن تمامی هستیهای خود منصرف شده ونمی‌خواهد دین خویش را به‌خدایان ادا کند. « ناچی کتا » باخودمی گفت که چون من نیز متعلق به‌پدرم هستم و از جمله هستیهای او محسوب می‌شوم، پس پدر، من را نیز بایستی به‌درگاه خدایان هدیه کند. از اینرو دخالت در این مهم را واجب شمرد و روی به‌پدر گردانده گفت : « پدر، مرا به که خواهی داد »؟. وی پرسش خود را چندین بار تکرار کرد و پدر با خشم باو گفت : « ترا به‌خدای مرگ می‌بخشم ».

« ناچی کتا » به‌اقامت گاه ملک‌الموت شتافت و چون او را در خانه نیافت، سه روز تمام در انتظار او بدون خورد و خوراك بماند. خدای مرگ «یاما» پس از بازگشت، چون بدانست که میهمانی عالیقدر از طبقهٔ ممتاز برهمنان برای دیدن او آمده وسه‌روز تمام در انتظارش نشسته ودر حین این‌مدت مراسم مهمان نوازی‌را در حق‌او انجام‌نداده‌اند، سخت خجل‌شد. به « ناچی کتا » گفت : « در برابر هرروزی که در انتظار من گذرانده‌ای آرزوئی ابراز دار تا من آنرا برآورم ». اولین آرزوی « ناچی کتا » این بود که پدرش « گوتاما » او راببخشد و خشمش‌آرام گیرد و از باز یافتن او خوشنود شود. این‌آرزو به‌اجابت پیوست. سپس « ناچی کتا » خواست که « یاما » او را از اسرار آتش‌پاك و جاویدانی قربانی که روح رستگار رابه‌بهشت راهبر است آگاه گرداند. این آرزو نیز به‌اجابت پیوست و « یاما » راز کهن قربانی آتش (agnihotra) و ساختمان تمثیلی محراب آتش و مصالحی را که درساختن آن بکار می‌بستند به « ناچی کتا » یاد داد.

« ناچی کتا » سپس گفت : « هنگامی که انسان (manuṣya) درمی‌گذرد (prete) تردیدی پدید می‌آید وگروهی می گویند او زنده است و پاره‌ای می‌افزایند اونیست شده است. من‌راز این‌مهم‌رامی‌خواهم بدانم. واین‌آرزوی سوم من‌است»[1].

1 - *Ibid*. I, 20

« یاما » پاسخ داد: خدایان نیز در ماهیت این امر متحیر مانده‌اند. چه‌این مطلب لطیف است و درك آن مشگل، آرزوی دیگری ابرازدار و مرا از این محظور آزادگردان. « ناچی کتا » گفت: حال که خدایان نیز از درك آن عاجزاند جز تو کسی نمی‌توانم یافت تااین‌موضوع را بمن بفهماند. « یاما » گفت: بجای این‌سؤال از من چیزهای دیگر بخواه، دارائی و ثروت بطلب، سرزمینهای پهناور فرمانروائی جهان و عمر دراز. من‌جملهٔ شادمانیها و لذایذ را از برای تمتع تو فراهم می‌آورم. نفیس‌ترین و گرانبهاترین اشیاء را بتو می‌بخشم: پریچهرگان کامروا و نوازندگان بزم‌آرا و ارابه‌های آسمان پیما و اسبها وپیلان بسیار بتو می‌دهم «ناچی کتا» گفت: اینان زود گذراند، ای‌خدای مرگ و نیروی حواس را می کاهند » (sarvendriyāṇām jarayanti tejas) و عمر بس کوتاه است و اسبها و پیلان را بدیگری ده. من آرزوی دیگری ندارم واز توی‌خواهم که راز بزرگ زندگی بعد از مرگ را بمن‌بیاموزی.

« یاما » گفت: تو راه لذایذ و شادمانیهای دنیارا برنگزیدی‌ای «ناچی کتا» چه‌این راهی‌است که در‌آن مردمان گمراه شوند(manuṣyāh majjanti)[1] ازشادمانیهائی که من بتو ارزانی می‌داشتم روی گرداندی، چه این راه کوته فکران و تیره روانان است، راه آنهائی است که در ژرفنای نادانی‌غوطه‌وراند وخویشتن را دانا می‌پندارند واین‌سو وآن سو سرگردان‌اندو درگردونهٔ‌باز پیدائی محصور. اینان بسان کورهائی هستند که کورهای‌دیگری‌آنان‌رارهبری کنند(andhenaiva nīyamānā yathāndhāh). این حقیقت (خود) (ātmā) از هر لطیفی لطیف‌تر است. دست استدلال از درك آن کوتاه است. فرزانگان چون بدین حقیقت قدیم از راه مراقبه به‌راز درون (adhyātmayogādhigama) ممتاز گردیدند خویشتن را از کشمکش غم و شادی برهاندند. آن حقیقت درون نه‌می‌میرد و نه پدید می‌آید. نه‌چیزی بوجود می‌آورد و نه چیزی از آن بوجود می‌آید. آن لم‌یلد (ajah) و دائمی و ابدی و قدیم است و با انحلال جسم معدوم نمی‌شود. هرآنکس که آنرا ضارب بپندارد و هرآنکس که

۱- *Ibid*. II, 1-24

آنرا مضروب بداند هردو در خطا هستند، چه آن نه ضارب است و نه مضروب (nāham hanti, na hanyate) او بااینکه نزدیک است به هرسو و هرجهت می‌شتابد و با آنکه قرار ابدی یافته در همه جا در سیلان است. او را با علم «ودا» نتوان آموخت، عقل و خرد و دانائی را به کنه آن راهی نیست. حق هرکه را برگزیند همان او به حق (بصورت واقعیت درون خویش) (ātmā svām) نائل آید[۱].

آزادی و نجات فقط از راه خویشتن شناسی تحقق می‌پذیرد و انسان خود را بوسیلهٔ خود و اندر خود می‌یابد و بدان ممتاز می‌گردد و چون بدین مقام رستگاری و «زنده‌آزادی» برسدبقول کتاب «یوگا و اسیشتا» (yoga vāsiṣṭha) «مانند کوزه‌ای است تهی که درآسمان آویزان است و در داخل آن هیچ است و درخارج آن پوچ، یا مانند کوزه‌ای است پُر، دردریای پرکه در داخل پر است و در خارج پر[۲]».

---

۱ - *Ibid.* II, 23

۲ - antas's'ūnyo bahis's'ūnyas's'ūnyakumbha ivāmbare antah pūr*no* bahih pūr*no* pūr*n*akumbha ivār*n*ave

فصل چهارم

دین بودا

تاریخ پیدایش دین بودا

اگر به وضع فلسفی سرزمین هند پیش از طلوع آئین « بودا » نظری بیفکنیم متوجه خواهیم شد که سه جریان بزرگ معنوی و خط سیر فکری ، در آن سرزمین در فعل و انفعال بوده‌اند. یکی آئین نیایش و قانون « کارما » است که بواسطهٔ مراسم عبادیِ ناشی از سحر و جادو انجام می‌پذیرفته و بموجب آن، آدمی آرزوهای دیرینهٔ خود را برمی‌آورده است. دیگری آئین «اوپانیشاد » است که بُعد نامتناهی و جنبهٔ تنزیهی آتمان و برهمن را عرضه می‌داشته و توجه انسان را به کنه وجود و اسرار هستی خود معطوف می‌ساخته است و برهمن را یگانه واقعیت باقی محسوب می‌داشته و جهان را صحنهٔ نمایش صور فانی می‌پنداشته است. علاوه بر این دو راه رستگاری که یکی بمنزلهٔ شریعت آئین هندو ، و دیگری در حکم طریقت و حقیقت آن بشمار می‌آمده است ، رشتهٔ معتقدات فلسفی دیگری نیز موجود بوده است که ماده را مقدم می‌دانسته و به‌اصالت آن معتقد بوده است. این مکتب را «چارواکا» (cārvāka) می‌نامیدند.

مکتب «چارواکا» مبدأ و معاد و روح را انکار می کرد و وجدان خودآگاه را مرکب از ذرات ماده‌ای می‌دانست وبه‌زندگی بعداز مرگ معتقد نبود ومی گفت: «جهان دیگری وجود نمی‌تواند داشت. چون هیچکس درآن جهان زیست نمی کند»[1]

---

۱ - *Tattvopaplavasimha*, p. 45
paralokino'bhāvāt paralokābhāvāḥ

«و مرگ، خود راه طبیعی آزادی و نجات است [۱]». فقط باید دم را غنیمت شمرد و «نفع مادی و کام دل دو هدف نهائی حیات‌اند»[۲]، و « همه چیز به‌زوال و نیستی می گراید». مکتب « چاروا کا» از ریشهٔ «چاروا» ($\sqrt{\bar{c}arva}$) یعنی خوردن ، مشتق شده است. بدین معنی که پیروان این آئین از لذایذ زندگی بهرهٔ کامل می‌بردند و به آخرت وتصفیهٔ باطن وتهذیب اخلاق توجهی نداشتند و کوچکترین مسئولیت مذهبی و اخلاقی را نمی‌پذیرفتند[۳].

درچنین سه راهه بزرگ معنوی‌هند بود که آئین « بودا » طلوع کرد ونفحهٔ تازه‌ای به روح کهنسال این سرزمین دمید و باب نوی در پژوهش چگونگی رنج جهانی گشود و کیش هندو را برای مدت مدیدی تحت‌الشعاع قرار داد ، بدانسان که یکی از علل گسترش و توسعه فلسفهٔ هندو ، بدون شک براثر همین کشمکشی بوده که میان‌آن و کیش‌بودائی رخ کرده است و همین‌امر خود باعث شد که کیش هندو احساس خطر کند و روش جدیدی برای مقابله با دین « بودا » برگزیند تا از پیشرفت روز افزون‌آن جلوگیری کند وسرانجام‌برآن غلبه یابد وباز همین کوشش آئین‌هندو، برای حفظ و بقای خویش ، آنچنان بسط وگسترش یافت که بالاخره موفق شد نفوذ آئین « بودا » را در سرزمین هند تقلیل دهد وآنرا از هند براند.

پیدایش مکتب « ودانتا » وظهور « شانکارا » یکی از حوادث مهمی است که دربطن‌فلسفهٔ‌هندوحادث شده وسهم عظیمی در احیای آئین‌برهمنی داشته است.

کیش بودائی که بوسیلهٔ «گوتامابودا » درقرن ششم قبل از میلاد بسیح بنیان‌گزاری شد ، یکی از بزرگترین مذاهب جهان است و بیش ازپانصد میلیون پیرو دارد. بااینکه آئین « بودا » قرنهای متمادی است که از زادگاه خود یعنی هند برای ابد خارج شده است و بکشورهای خاور دور روی آورده و درمرزوبومی

۱ - maraṇamevāpavargah

۲ - *Advaitabrahmasiddhi*, p. 99
arthakāmau puruṣārthau

۳ - A. A. Mishra : *History of Indian Philosophy*, Allahabad, 1954, p. 187

تازه و دیاری دور دست توطن اختیار کرده و باتمدنهای دیگر وطرز فکرروحیه‌های دیگری درهم آمیخته است ، معذلک زادگاه اصلی آن ، هندوستان است و شخص « بودا » شاهزاده هندی بوده است . حیات معنوی این کشور هزار سال تحت نفوذ آئین بودائی بوده است وکهنترین و مقدس‌ترین آثار بودائی به زبانهای هندی یعنی « پالی » و نوشته‌های متأخر ، به « سانسکریت » نگاشته شده است وحتی سلسله‌های مقتدری چون سلسلهٔ « موریا » و سلاطین بزرگی چون « آشوکا » پیرو و حامی آن بوده‌اند و تاریخ معنوی هند جزء لاینفک آئین « بودا » است.

بنابه آنچه در متون پالی‌آمده بعد از رحلت بودا در سال ۴۸۰ پیش‌از میلاد یابقول بودائیان «هنگامی که چراغ خرد راباد عدم خاموش کرد»، مریدان نزدیک « بودا » و از جمله « کاشیاپای بزرگ » پیشنهاد کردند حال که سرور و مولای بزرگ از میان رفته‌است شورائی‌از مریدان و برگزیدگان نزدیک وی تشکیل شود و تعلیمات بودا و مبانی آئین (dharma) و رهبانیت و آداب و رسوم جمعیت بودائی (vinaya) بطور قاطع مدون گردد ، تا ازگزند فراموشی در امان بماند. اجتماعی از مریدان در شهر «راجاگریها» دورهم گرد آمدند و نخستین‌شورای بودائیان درهمان تاریخ تشکیل شد.

دومین‌شورای بودائیان طبق سنن بودائی یکصد سال بعد از پیوست «بودا» به « نیروانا » در « ویشاشالی » (Vais'as'āli) تشکیل یافت. شورای سوم بودائیان هنگام سلطنت امپراطور بزرگ بودائی « آشوکا » صورت پذیرفت. « آشوکا » که به‌تمام سرزمین هند، به‌استثنای جنوب آن، تسلط یافته و آنرا تحت فرمانروائی خود درآورده بود، یکی از درخشانترین و پرجلالترین دوران تاریخ بودائی را پدیدآورد. حمایت پادشاهی چون « آشوکا » بدون شک سهم مهمی در بسط و گسترش آئین « بودا » داشته و محرکی اساسی در انتشار آن بوده است ، چه همین حمایت و پشتیبانی سالاری چون « آشوکا » که « هم شهریار سرافراز بود وهم‌راهب راسخ[1] »

۱- Romila Thapar: *As'oka and the decline of the Mauryas*, Oxford, 1963 p. 1

باعث شد آئین « بودا » که درآغاز ، کیش فرقه‌های متفرقی بود به مقام دین ملی یک امپراطوری معظم ارتقاء یابد ومذهب رسمی سلسله‌ای چون «موریا»(maurya) شود.

شورای دوم بودائی که یکصد سال بعد از «پاری‌نیروانای» بودا انجام می‌شد، منجربه‌جدائی دو گروه راهبانی گردید که دربارهٔاصول دهگانهٔآداب معنوی، اختلاف نظرداشتند. گروه محافظه کار ومعتقد به‌تعلیمات اصیل بودائی که اقلیتی را تشکیل می‌دادند شورا را ترک گفتند و شورا پس از رفتن آنها بکار خود ادامه داد وهمین دسته بعدها به«شورای‌بزرگ» (māsangha) یاقرائت سرود بزرگ (mahā sangita) معروف شد. گروهی از دانشمندان معتقداند که همین شورای بزرگ آغاز « ماهایانا » (mahāyāna) یا « چرخ بزرگ » است ، چه « هی‌نایانا » (hīnayāna) علاوه برمعنی « چرخ کوچک » مفهوم « چرخ مردود » را نیز دربرداشته است و « ماهایانا » اشاره به‌چرخی است که‌اکثریت‌بدان پیوسته‌اند. دراین‌شورای بزرگ راهبان تغییراتی‌چنددرآئین پدید آوردند و مکتب «ماهایانا» از همین‌جاآغاز شد[1].

در دوران سلطنت «آشوکا» جنبش‌جدیدی برای اشاعه و ترویج آئین«بودا» درخارج از هندپدید آمد. روشی که در پیش گرفتند فرستادن مبلغین راسخ ومتبحری بود که چون حواریون مسیح ، به‌کشورهای گوناگون راه یافتند و در وظیفه‌ای که بدیشان محول شده بود همت فراوان گماشتند. و نتایج درخشان بدست‌آوردند. ازجمله این مبلغین برادر کوچک « آشوکا» « ماهیندا » بوده است. « ماهیندا » دامنهٔ فعالیت مذهبی خود را به‌جزیرهٔ سیلان کشانید و کوششهای خلل‌ناپذیر وی سبب شد که سیلان آئین«بودا» راپذیرد. کشمیر هم براثرمساعی مبلغی‌بنام« مادیانتی‌کا» به آئین « بودا » گروید.

در همان عصر سلطنت « آشوکا » یک شیوهٔ جدید معماری احداث شد و

1 - H. Zimmer : *The Art of Indian Asia*, New York, 1960, vol.I. p. 174

ستونهای عظیم که بدون تردید ازسنن ایرانی وآداب در بارهخامنشی الهام می گرفت و بزرگ منشی شاهنشاهان ایران را تقلید می کرد ، پدید آمد و معبدهای بزرگ بودائی (stūpa) بنیان شد که هنوز [۱] هم گویای دوران درخشان آن تمدن در سرزمین هند است.

طی مدت ۳۳۲ سال که از تاریخ مرگ « آشوکا » تا سال ۱۰۰ بعدازمیلاد می گذرد، آئین « بودا » گسترش یافت و در شمال هند هم ریشه دوانید. در قرن دوم پیش از میلاد آئین « بودا » براثرنفوذ سلاطین یونانی (yavana) هند، به شمال غربی آن کشور رخنه کرد ومستقر شد. یکی از بزرگترین سلاطین یونانی این دوره، پادشاهی است بنام « مناندر » (Menander). این پادشاه به آئین « بودا » گروید و یکی از مدافعین و مروجین ثابت قدم آن شد. در همان عصر کیش « بودا » از حدود هند گذشت و از یک سو به چین راه یافت ، از سوی دیگر به بلخ و افغانستان روی آورد. ولی در خود هند اختلافات ناشی از فرقه های گوناگون آنچنان دامنه دار شده بودند که در پایان این دوره هجده فرقه مخالف دوشادوش هم موجود بوده اند.

چون « کانیشتا » از سلسلهٔ « کوشانا » سلطنت یافت دورهٔ نوی در تاریخ « بودائی » آغاز شد. « کانیشتا » مانند « آشوکا »، پادشاه وفرمانروای جهانگشائی بود ومناطق بسیاری را زیرسلطهٔ خود درآورد وبه کابل و « گاندارا » و کشمیردست یافت و آنها را در زمرهٔ مستملکات خود درآورد. بودائیان خاطرهٔ این سلطان بزرگ را همچون « آشوکا » گرامی داشته و شکوهش را ستوده اند. در دورهٔ سلطنت

۱ - *Ibid.* p. 231

The particular and quite special phase of Buddhist imperial art represented in the royal columns of As'oka was of non - Indian origin . It was a provincial reflex of a proud, heraldic style developed in Persia, at the court of Achaemenian king of kings

«کانیشتا»[۱] شورای جدید بودائیان در سال ۱۰۰ میلادی در «جالاندرا» تشکیل شد و دراین‌شورای بزرگ نمایندگان هیجده فرقه‌بودائی شرکت کردند ونمایندگان دو مکتب تراوادا ، (هی‌نایانا) و ماهایانا نیز حضور داشتند. مهمترین نتیجه‌ای که این شورابدست آورد حل و فصل اختلافات فاحشی بود که فرقه‌های گوناگون «تراوادا» را علیه هم برمی‌انگیخت. ولی مکتب نسبتاً جدید «ماهایانا» همچنان بقوت خود باقی ماند. سیاح بزرگ چینی «هوئن‌تسیانگ» (Huen Tsiang) که در آن ایام در هند سیاحت می کرده ، می گوید در آن تاریخ ، آثار مقدس بودائی بجای زبان پالی به سانسکریت نوشته می‌شده است[۲].

آئین «ماهایانا» که کیش کهن بودائی را بطرز خاصی تعبیر می کرد و تغییراتی چند در آن پدید آورده بود ، رفته رفته پیشرفت کرد ، نضج گرفت وتوسعه یافت و آئین «بودا» را بصورت مذهبی عالمگیر درآورد و کیش کهن بودائی که مبنی بر نوشته‌های پالی بود ، محدود به‌سیلان و تایلاند و غیره شد و نفوذ خودرا در هند بتدریج ازدست داد.

تا دویست سال بعد از دوران «کانیشتا» آئین «بودا» بموازات دین جین در «ماتورا» مستقر شد ولی در قرن هشتم و نهم میلادی کیش هندو بوسیلهٔ دو فیلسوف بزرگ جدلی : «کوماریلا» (Kumārila) و «شانکارا» از نواحیاء گردید. و این دو حکیم بزرگ نفحهٔ جدیدی بر کالبد افسردهٔ آن دمیدند و برای مبارزه با

---

۱ - برای اطلاعات بیشتری در بارهٔ سلاطین بزرگ خارجی که در تاریخ هندنقش‌سهمی داشته‌اند وعبارت‌بوده‌اند از: «شاکاها»(S'aka) یاسیتها، و پاهلاواها(Pahlava) یا«پارتها» و «یونانیها» (yavana) رجوع شود به :

The Cambridge History of India, Delhi, 1962, vol. I, pp. 508 - 592

۲ - تحریر آثار بودائی به‌سانسکریت گواه بر نفوذ روز افزون «ماهایانا» است،رجوع شود به :

The Age of Imperial Unity, H. C. I. P, Bombay, 1960 p. 141

معتقدات بودائیان قیام کردند. قدرت آئین بودائی بعلت مبارزهٔ این دو فیلسوف بزرگ، و نیز بسبب انحطاطی که درسازمان داخلی خودآن پدید آمده بود، کاهش یافت و فتوحات مسلمین در سال ۷۱۲ میلادی ، انقراض و دگرگونی آنرا در داخل هند بصورت فاحشی تسریع کرد. همزمان با اضمحلال آئین بودا ، مکتب جدیدی بنام « تانتریزم » (tantrisme) که طرفه معجونی ازعناصر گوناگون آئین هندو بود ، و در آن آداب «یوگا» وآئین سحرو جادو و فنون مختلف ریاضت تلفیق یافته بودند، پیدا شد و در دوران سلطنت سلسلهٔ « پالا» در بنگال (۱۰۵۴ - ۸۰۰) که حامیان آئین « بودا » بودند ، ترویج و توسعه یافت. سرانجام حملهٔ مسلمین و تسلط آنها برسرزمین هند ، ضربت دیگری برآئین « بودا » وارد کرد و این دین از آن پس هر روزبه‌انحطاط گرائید و رفته رفته از سرزمین هندریشه کن شد و آئین هندو جایگزین آن گردید.

آئین بودا و اوپانیشادها

آئین « بودا » در محیطی کاملاً هندو ظاهرشد. زندگی خود «بودا» چنانکه افسانه‌ها می‌گویند در میان گروهی از مرتاضان وجوکی‌ها گذشته است. با اینکه «بودا» پاره‌ای از معتقدات هندوان را طرد کرده و روش تازه‌ای برای نجات و گریز از دائرهٔ مرگ و حیات برگزیده بود ، معذلک افکار و معتقدات او متأثر از رایحهٔ « اوپانیشادها » و آئین هندو است. « رایس دیویدس» محقق بزرگ بودائی معتقد است که «گوتامابود» هندو بدنیا آمد و هندو درگذشت.... یگانه امتیاز و تازگی بودا نسبت به‌دیگران، سازمان و توسعه دادن آئین و تلطیف و تعالی مطالبی‌است که دیگران نیز به‌خوبی بودا اداکرده بودند... فرق اساسی بین او و اساتید دیگر هندو ناشی از جدیت عمیق و توجهٔ خاص او به‌بشر دوستی است.

آئین‌قدیم بودائی در ابتدای امر چون اندیشه‌ای نوساخته ، در رشتهٔ معنوی

۱- T.W. Rhys Davids : *Buddhism*, New York, 1896 - 1901, pp. 83 - 84

هندو جلوه نمی‌کند و بودا خود همواره اذعان داشته است آئینی که وی بمکاشفه از نو باز یافت ، راه کهن و طریقهٔ جاودانی آریائی است . « اولدنبرگ » معتقد است که آئین « بودا » نه‌فقط وارث مبانی مهم کیش برهمنی است بلکه رنگ فکری و معنوی و احساس دینی آن هم تحت تأثیر معنویت هندو است[1] .

هنگام ظهور آئین بودا رساله‌های گرانبهای « اوپانیشادها » که چکیدهٔ نبوغ معنوی هند است ، رونق و رواج یافته بود و کیش بودا بی گمان ، نمی‌توانست در برابر آن بی‌علاقه بماند و از گنجینه‌های سرشار معنوی که سر راه آن قرار داشتند، بهره نگیرد . « اوپانیشادها » و آئین بودا وجه مشابهتی دارند . هردو نسبت بمراسم عبادی و آئین ظاهری نیایش که در دوران « براهماناها » به‌افراط و تفریط گرائیده بود واکنش مشترکی از خودنشان دادند و بدان چندان اعتنائی نورزیدند . قانون کارما و اعتقاد به‌نجات و رهائی از چنگال مرگ و حیات در این دو آئین وبطور عمومی در تمام مکاتب فلسفی هندی منعکس است و می‌توان گفت فرضیهٔ مشترک کلیهٔ پدیده‌های معنوی و فلسفی‌ایست که درسرزمین هند ظاهرشده‌اند . هردوآنها معتقداند که آزادی ازگردونهٔ بازپیدائی بیاری انجام دادن مراسم قشری عبادی و ریاضتهای طاقت فرسا تحقق نمی‌پذیرد و فقط ازراه کشف و شهود می‌توان به‌واقعیت مطلق و « نیروانا » نائل آمد .

دیگر اینکه فرضیهٔ « رنج جهانی » در این‌دو مشرب فکری و معنوی و بطور کلی در تمام مکاتب فلسفی هند پذیرفته‌شده است و جنبهٔ « بدبینی » معنویت هندواست و ارتباط نزدیکی با قانون « کارما » و دائرهٔ مرگ و حیات دارد و یکی‌از عوارض‌اجتناب‌ناپذیر آن بشمار است . به‌نظر « رادا کریشنان » آئین بودا لااقل در آغاز پیدایش خود بمنزلهٔ شاخه‌ای از آئین هندو بوده است[2] . و « رایس‌دیویدس»

---

۱ - Hermann Oldenberg : *Buddha*, Calcutta, 1927, p. 52 English translation

۲ - S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, vol I, p. 361

می گوید : این آئین در داخل نظام شرعی (برهمنی) شکفته شد[۱]. ولی جای تردید نیست که هرچند هم که رایحهٔ معنویت هندو بالاخص « اوپانیشادها » در آن رخنه کرده باشد، اختلاف فاحشی نیز در آغاز بین این دو وجود داشته که منجر به‌جدائی قاطع آنها گردید و آئین هندو ، کیش بودائی را غیر متشرع و خارج از نظام خود دانست. زیرا کیش بودا در بدو امر ، سندیت معنوی « وداها » را نمی‌پذیرفت و آئین « آتمان » راکه اساس تعلیمات « اوپانیشاد » بود تکذیب می کرد.

بزرگترین اختلاف این دو آئین دربارهٔ حقیقت ثابت عالم صغیر و عالم کبیر است (brahman - ātman). بودا می گفته‌است: « هرآنچه تغییر می کند رنج ببار می‌آورد و هرآنچه رنج ببار آورد حقیقت باطن یعنی آتمان نمی‌تواند بود[۲]». « اوپانیشادها » از سوی دیگر معتقد به‌اصل ثابتی هستند که در پس مظاهر جهان متجلی است و وجد و شادی محض (ānanda) و تغییر ناپذیر است و می گویند که این جوهر ثابتِ باطن نه این است و نه آن (neti, neti) ، بلکه برفراز مقولات عینی و ذهنی است و ورای دوگانگی روح و ماده است (advaita).

نوشته‌های کهن پالی می گویند اصل ثابتی که اشیاء بدان متصل باشند و از آن مایهٔ هستی گیرند و آن خود تغییر نپذیرد و رنگ تعین بخود نگیرد ، در این جهان سست بنیاد و متغیر که یک دم آن با دم دیگر متفاوت است نمی‌توان یافت و کلیهٔ کائنات و جهان هستی پدیده‌های ناپایدار و گذران و برق‌آسا و رنج آلود و « غیرخود »اند (anattā) . و هرآنچه غیر خود باشد از آنِ من نیست و نه من بدان تعلق دارم ونه آن بمن «چون من» (اصل ثابت من) تعلق دارد. جوهر ثابت باطن و یا آنچه « اوپانیشاد » بدان «خود» اطلاق کرده است تجربه‌ایست عرفانی ووصف ناپذیر. این حقیقت هم درورای مقولات ذهنی و روانی قرار یافته وهم درعین حال

---

۱ - Rhys Davids : *op. cit*, p. 85

۲ - *Samyutta Nikāya*, III

واقعیت فطری انسان و یگانه اصل خلل ناپذیر و باقی ، در پس مظاهر فانی عالم است. ولی آئین « بودا » می گوید این «آتمان» که ضمیر باطن انسان و اصل تغییر ناپذیر است، پندار و گمانی بیش نیست و واقعیت ندارد و انسان اسیر نادانی است و نادانی به‌چهارگونه متجلی می گردد :

۱ - ندانستن رنج.

۲ - ندانستن مبدأ رنج.

۳ - ندانستن اینکه این رنج باید خاموش شود.

٤ - ندانستن وسائلی که منجربه‌فرونشاندن این رنج میشوند. اینست نادانی (پالی) (avijjā) چهارگانه[1].

نادانی (avidyā)[2] در « اوپانیشادها » ندانستن آئین « آتمان » است و آنرا درمقابل دانائی (vidyā) یا « معرفت به‌خود » آورده‌اند. برای مزید توضیح می‌توان افزود که در « اوپانیشادها » واقعیت مطلق ، اصل ثابت باطن است ولی در کیش « بودا » هیچ امری ثابت نیست و همه چیز در تغییر و تبدیل است و چون متغیر و متحول است، پس رنج و درد فراوان دربر دارد و این اساس تعلیمات « بودا » است. چهار قسم نادانی که بدان اشاره شد در برابر چهار حقیقت شریف بودائی (پالی ariya sacca) قرار یافته‌اند که عبارت‌اند ازدانستن رنج جهانی. دانستن علت پیدایش این رنج. دانستن اینکه این رنج باید فرو نشیند و دانستن وسائلی که بکمک آن این رنج عالمگیر فرو می‌نشیند.

آثار کهن بودائی

نوشته های کهن بودائی به‌زبان پالی است و شامل سه مجموعه یا « سبد » است که عبارت‌اند از : « سوتاپی‌تاکا » (sutta piṭaka) و « وینایاپی‌تاکا »

---

1 - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 111 نقل از *Majjhima Nikāya*

۲ - « آویدیا » (avidyā) معادل سانسکریت « آویجای » (avijjā) پالی است.

(vinaya piṭaka) و «آبهی‌داماپی‌تاکا»(abhidhamma piṭaka). تاریخ دقیق نگارش این آثار هنوز تعیین نشده است. «سوتاها» نسبت به «آبهی‌داماها» قدیمی‌ترند. کلیهٔ این نوشته‌های مقدس احتمال دارد که در سنه ۲٤۱ پیش از میلاد مسیح، در تاریخ تشکیل سومین‌شورای بزرگ بودائیان، هنگام فرمانروائی امپراطور بزرگ بودائی‌آشوکا، به‌پایان رسیده باشد. «سوتاها» بیشتر مربوط به مبانی‌آئین بودائی است ولی «وینایاها» آداب و قوانین مربوط به راهبان و مقررات دیر و صومعه و بطور عمومی اصول رهبانیت را تعیین می کنند. «آبهی‌داماها» مطالب و امور مربوط به‌آئین‌را، بنحو مبسوط‌تر ومشروح‌تر از «سوتاها» بررسی می کنند وبه‌تفسیر و تعبیر آن می‌پردازند. «بوداکهوشا» (Buddhaghoṣa)[1] در رسالهٔ «آتهاسالینی» (atthasālinī) معتقداست که «آبهی‌داما»(abhidhamma) حقایق مندرجه در«سوتاها» را بنحوی مبسوط‌تربیان می کند و فرق اساسی بین این دو گروه رساله در این است که اولی (sutta) منجربه‌تفکر ومراقبه (samādhi) می‌شود و دومی (abhidhamma) طریق وصول به‌معرفت را میسر می‌سازد.

«سوتاها» شامل پنج مجموعه یا «نیکایا» (nikāya) است:

۱ ـ «دیگانیکایا» (dīgha nikāya) این دسته شامل عبارات طویل «بودا» است وبه‌سی‌وچهار «سوتا» بخش شده است و درآن امور مربوط به ریاضت و رابطهٔ آئین «بودا» و کیش هندو و قانون سلسلهٔ علل ومعلول و نظرات آئین دربارهٔ نظام طبقاتی و اصولاً مبانی مهم دین «بودا» بحث شده است.

---

۱ ـ حکیم معروف بودائی است که در قرن پنجم میلادی می‌زیسته است وآثار مهم او عبارت‌انداز« ویسودی ماگا» (visuddhi magga) که مجموعه‌ای ازآئین‌بودائی است. سایر آثار او شامل تفاسیری است که وی برنوشته‌های مقدس بودائی ازقبیل چهار «نیکایا» (nikāya) و«آبهی‌داما» و«وینایا» و «داماپادا» (dhammapada) و«جاتاکا»(jātakas) نگاشته است. رسالهٔ «آتهاسالینی» نیز باو منسوب است. رجوع شود به:

T. W. Rhys Davids: *Buddhaghosa*, E. R. E, vol. II, p. 885-887.

۲ - «ماجهیمانیکایا» (majjhima nikāya) این دسته شامل عبارات ومصاحباتی است که نه دراز است و نه کوتاه. و بهمین جهت لفظ « ماجهیما » یا میانه بدان اطلاق شده است.

۳- «سامیوتانیکایا» (samyutta nikāya) مربوط به عباراتی است که طی مناظرات مخصوص (samyutta) گفته شده است و موعظه معروف « بودا » در بارهٔ گرداندن چرخ آئین (داما) (dhamma chakka pavattanasutta) در این مجموعه آمده است.

٤ - « آنگوتارانیکایا» (anguttara nikāya) به ۲۳۰۰ « سوتا » و یازده فصل تقسیم می‌شده است.

٥ - «کوداکانیکایا» (khuddaka nikāya) شامل مجموعه های کوتاه‌است[۱].

رساله های « آبهی‌داما » (abhidhamma) عبارت‌اند از«پاتهانا» (paṭṭhāna)، «داماسانگانی» (dhammasangaṇi) ، «داتوکاتا» (dhātukathā) ، «پوگالوپانیاتی» (puggalapaññatti) ، «ویبانگا» (vibhanga) ، « یاماکا» (yamaka) و « کاتاواتهو» (kathāvatthu).

اضافه براین سه گروه اثر مقدس ، مآخذ مهم دیگر شامل تفاسیری است که دربارهٔ آثار مقدس بجا مانده و به « آتهاکاتها» (atthakathā) معروف است. رسالهٔ

---

۱ - این مجموعه های کوتاه عبارت‌اند از :

۱ - Khuddakapāṭha	۲ - dhammapada
۳ - udāna	٤ - itivuttaka
٥ - suttanipāta	٦ - vimānavatthu
۷ - petatvatthu	۸ - theragathā
۹ - therīgāthā	۱۰ - jātaka
۱۱ - niddesa	۱۲ - paṭisambhidāmagga
۱۳ - apadāna	۱٤ - buddavamsa
۱٥ - caryāpiṭaka	

مشهور به « می‌لیندا پانها » (milinda pañha) یا « پرسش می‌لیندا » دارای اهمیت بسزائی است.

مطالب مربوط به آئین بودائی که در رساله‌های فوق‌الذکر منعکس است به‌عنوان « ستاریراودا » (sthariravāda) یا « تراودا » (theravāda) (آئین نیاکان و بزرگان) معروف است[۱].

زندگی بودا

« گوتاما بودا » در سال ۵۶۰ پیش از میلاد مسیح در بیشهٔ « لومبینی » (Lumbini) نزدیک شهر کهن « کاپیلاواتسو » (Kapilavatsu) درجنوب نپال پا بعرصهٔ هستی نهاد. « گوتاما » پسر « سودودانا » (Suddhodana) یکی از شاهزادگان قبیلهٔ « شاکیا » (S'akya) یا طبق بعضی روایات، پادشاه « شیاکیاها » بود.

اسم « گوتاما » (Gautama) عنوانی است که قبیله‌های « شاکیاها » بنابه سنن کهن خانوادگی از اسامی پاکبازان کهن ودائی گرفته بوده‌اند. « بودا » پیش از آنکه به‌واقعیت بیدار شود[۱] معروف به « گوتاماشاکیامونی » (S'akyamuni) یا « مرتاض شاکیاها » بوده است، بعداز آنکه وی به‌واقعیت رسید او را « بودا » (Buddha) یا « آنکه به‌واقعیت بیدار شده‌است » نام گذاردند واسامی دیگری نیزچون « سیدارتا » (Siddhārta) « آنکه به هدف نهائی رسیده است » و « تاتهاگاتا » (Tathāgata) « آنکه بدان ساحل پیوسته است » یا « چنین رفته » (یا چنین آمده است) باو تعلق گرفت. رساله‌های « جاتاکا » (jātakas) شرح زندگی « بودا » را توأم با افسانه‌های معجزه آسا جلوه داده‌اند و ما بودا را بنابهمین افسانه‌ها معرفی خواهیم کرد.

پیش‌ازآنکه بودا در این جهان ظاهرشود، « بودی ساتوائی » (Boddhisattva)

۱- چون به روشنائی و به‌واقعیت رسیدن در دین بودا نوعی « بیدار شدن » تعبیر شده است و این « بیداری » دراسم خود بودا که به‌معنی « بیدار شده » است مستتراست ازاین رو نگارنده به واقعیت رسیدن بودا را با جملهٔ به « واقعیت بیدار شدن » تعبیر کرده است.

(بودای بالقوه) بوده است که در فردوس معروف «توشیتا» (Tuṣita) می‌زیسته‌است. خدایان او را مأمور ساختند تا ظاهر شود و برگسستن زنجیر اسارت همت بگمارد. بودای آینده پدر و مادر وخانوادهٔ نجیبی را که می‌بایستی درآن بدنیا آید و بزرگ شود برگزید. مادر آینده او «ماهامایا» (Mahāmayā) همسر پادشاه «شاکیاها» شبی بخواب دید که فیل سفید و باشکوهی از آسمان پائین آمده و در بطنش جای گرفته است. منجمین شاه در تعبیر این رؤیا متفق‌الاراء گفتند که ملکه فرزندی در بطن دارد که یا به‌مقام فرمانروائی جهان (cakravartin) خواهد رسید و یا خانه و دنیا راترک گفته و بودا خواهد شد. ملکه که روزی برای دیدن خویشاوندان خود بسوی شهر «دماهرادا» رهسپار بود درنزدیکی بیشهٔ «لومبینی» احساس کرد که هنگام وضع حمل فرا رسیده است. وی دست راستش را برای گرفتن شاخهٔ درختی دراز کرد و درخت خم شد و شاخهٔ خود را در دست ملکه جای داد و ملکه بدون احساس کوچکترین دردی، فرزندی از پهلو بدنیا آورد. پیدایش بودا طبق این روایت نوعی‌تولد بکر و زایش‌دوشیزگانه‌بوده‌است و ازاینرو شباهت‌بسیاری‌به‌وجود آمدن مسیح دارد[۱].

تمام خدایان از قبیل «ایندرا» و غیره در این وضع حمل معجزه آسا حضور داشتند و چهار فرشتهٔ برهمن، نوزاد را در دست گرفتند. نوزاد پس از دنیا آمدن پای روی زمین نهاد، سرود پیروزی خواند و هفت گام بسوی ده جهت فضا برداشت وکسی‌را نیافت که درجهان بتواند با او برابری کند. همزمان باتولد بودا همسر آیندهٔ او و درختی که بعدها زیر سایهٔ آن بواقعیت بیدار شد، بوجود آمدند.

هنگام تولد بودا تمام جهان هستی در جوش و خروش بود. زمین‌لرزه‌های پی‌درپی بوقوع پیوست. گلهای زیبا و رنگارنگ شکوفا شدند و دانه‌های ملایم و لطیف باران فرو ریختند. سرودهای آسمانی ازهرسوی بگوش میرسید و عطر سکرآور و دلپذیری تمام فضای عالم را فراگرفته بود و آبهای شور دریاها تلخی خود را

۱- A. K. Coomaraswamy : *Hinduism and Buddhism*, p. 51

از دست داده و شیرین شده بودند. این علائم در واقع غیر عادی تعبیر نشده‌اند، چون هرگاه بودائی ظاهرشود چنین علائم خارق‌العاده‌ای دربر خواهد داشت.

نوزاد را نزد پدر بردند وبرهمنان نشان‌های او راباز شناختند و گفتند که‌وی در سن سی‌وپنج سالگی یافرمانروای جهان خواهد شد و یا بودا. «سودودانا» پدر «بودا» اطلاع حاصل کرد که فرزندش پس از دیدن چهار علامت که شامل یک پیرمرد و یک بیمار و یک‌جسد و یک راهب است، زندگی دنیوی را ترک خواهد گفت وخرقهٔ راهبان‌رابتن کرده وراه «بوداها» رادر پیش‌خواهد گرفت. «سودودانا» چون بَراین امر واقف شد، گفت: «از این پس هرگز نگذارید چنین افرادی نزد فرزند من شوند، من مایل‌نیستم که فرزندم بودا شود می‌خواهم که او فرمانروای چهار اقلیم و دو هزار جزیره اطراف آن گردد.... و چون این گفت سپاهیان بسیار در هریک از جهات فضا نهاد تا هیچیک از چهار علامت به نظر فرزندش نیاید[1]».

بیشترافسانه‌ها، «گوتاما» راجوانی نیرومند جلوه داده‌اند که‌دست به کارهای پهلوانی بسیار می‌زده است. وی درضمن هوش سرشاری نیز داشته ومطالب مشگل را در اسرع اوقات می‌آموخته است. در سن شانزده سالگی در مسابقهٔ تیراندازی، تیر اوهفت درخت را درآن واحد سوراخ کرد و وی قهرمان مسابقهٔ بزرگ شناخته شد و همچون پاداش، دختر عمویش راکه «یاشودا» (Yaşodha) نام داشت برای همسری وی برگزیدند و «گوتاما» بعد از ازدواج دارای پسری شدکه اورا «راهولا» (Rahula) نامیدند.

«بودی ساتوا[2]» روزی که درشهرگردش می کرد باچهار علامت پیش‌بینی شده برخورد کرد. با اینکه «سودودانا» پدر بودا تمام راهبان و بیماران و اجساد و پیرمردها را از شهر دور کرده بود، معذلک تقدیر چنین بود و خدایان خود،

---

۱ - *Jātaka*, I, 50

۲ - «بودی ساتوا» یعنی «بودای بالقوه»، بودا را قبل‌ازآنکه‌بیدار شود «بودی ساتوا» می گفته‌اند. برای اطلاعات بیشتردراین باره رجوع شود به‌فصل پنجم «تراوادا و ماهایانا».

بصورت این چهار علامت ظاهرشده بودند وشاهزادهٔ جوان برای نخستین بار باپیری و بیماری و مرگ و وارستگی شخصی که از بند حیات و مرگ، گریز یافته است، برخورد کرد و آنچنان تحولی ژرف در وجود خود احساس نمود، که بیدرنگ نزد پدر شد و قصد خود را برای گوشه گیری از دنیا، ابراز داشت. پدر موفق نشد که «گوتاما» را از تصمیم خود منصرف سازد و ناگزیر دستور داد تا تمام دروازه‌های شهر را ببندند واحدی را نگذارند که از شهر خارج شود.

بودای آینده همان شب نزد همسر و فرزند شد و درحالیکه این دو بخواب ژرفی فرو رفته بودند، «گوتاما» درسکوت شب آرام آنها را وداع گفت وبا ارابه‌ران واسب خود «کانتاکا» (Kanṭhaka) از دروازه‌های شهر که بدست خدایان گشوده شده بود، خارج شد و بدون آنکه کسی او را ببیند، دورازخانه و زندگی و مقام و سلطنت، گوتامای جوان به سکوت مرگبار شب تاریک پناه می‌برد تا آرامش روح و بقای ابدی بدست‌آورد و از بندجهان ناپایدار و فانی بگریزد. پشت سراو «مارای» (Marā) حیله گرهمچون سایه‌ای او را تعقیب می کرد تا لحظه‌ای پیش‌آید وخللی در روح ریاضت جوی «گوتاما» پدید آید و بودای آینده در چنگال او افتد. کتب مقدس می گویند: «بودا در همان شب خانهٔ خود را ترک گفت وبه مکان لامکانی رهسپار شد.» گوتاما راه بزرگ غربت جهان را در سن بیست و نه‌سالگی و درشباب زندگی در پیش گرفت.

هنگامی که بودا به‌قعرجنگلهای بکر رسید، گیسوان خود رابرچید ولباسهای فاخر را از تن درآورد و بصورت راهب دوره‌گردی درآمد و ارابه‌ران و اسب خود را به‌شهرباز گرداند. از این پس دورهٔ ریاضت بزرگ آغاز می گردد. «بودا» نزد دومرشد شد تا ازآنها «راه آرامش ابدی» و «مقام جاویدانی نیروانا» را بیاموزد، ولی روش این دو استاد او را راضی نکرد و وی‌آنها را ترک گفت به‌دهکدهٔ «اورووِلا» در سرزمین «ماگادا» رفت و درآنجا باتفاق پنج مرتاضی که بدو پیوسته بودند، به‌ریاضات طاقت فرسائی پرداخت ودر امساك وپرهیزکاری وخلوت گزینی وریاضت

جسمانی و معنوی آنچنان افراط ورزید که نیرویش تحلیل رفت و جسمش طراوت وجلال جوانی را از کف داد و سرانجام از شدت ضعف و ناتوانی، وی همچون پیکری بیروح، نقش برزمین شد، ولی روشنائی «نیروانا» در دلش نمی‌تابید و به هدف مطلوب نزدیک نمی‌شد.

مدت شش سال «گوتاما» درتحمل این ریاضات مافوق بشری اهتمام ورزید و در پایان این مدت برای او واضح شد که واقعیت مطلق را از این راه بدست نمی‌توان آورد. پس به زندگی عادی بازگشت و خوراك خورد وشیرنوشید تا نیروی گم گشتهٔ خویش را باز یابد. همراهان وهم مشربان او گمان کردند که خللی در ارادهٔ مرتاض بزرگ پدید آمده است و از او مأیوس شدند و او را ترك گفتند و «گوتاما» تنها ماند. در بارهٔ این شش سال ریاضت بودا می گویند: «این زمان صرف بستن گره‌های (خیالی) در هوا بوده است».

بودا زیردرختی که از آن پس آنرا درخت «بیداری و روشنائی» نام گذارده‌اند درجهت مشرق نشست و با خود گفت «تا هنگامی که بواقعیت نرسم از این محل تکان نخواهم خورد» سپس به تفکر و تمرکز نیروی معنوی و مراقبهٔ احوال درون پرداخت، ولیکن «مارای» حیله گر و شیطانی مدام سعی می کرد تا او را اغوا کند. نخست باتهدید وبعد بافرستادن ماهرویان افسونگر، کوشید تاشهوات مرتاض بزرگ را برانگیزد و توجهٔ او را از حق منحرف سازد و او را از وصول به واقعیت جهان باز دارد. ولی کوچکترین خللی در ارادهٔ گسست ناپذیر «گوتاما» پدید نیامد و سرانجام هنگام شب، واقعیت نقاب از چهرهٔ فروغ آگین خویش برداشت و وی بتدریج بمراتب بالاتر و ممتاز تر آگاهی و هشیاری شاعر شد، و فروغ بی‌پایانی در اعماق وجودش سریان یافت و با علمی شهودی، به کنه اسرارِ جهان پی‌برد و به‌واقعیتهای شریفی همچون سرگردانی روح درگردونهٔ باز پیدائی و دائرهٔ مرگ و نیستی و مبدأ رنج و اسارت جهان و راهی که منجر بفرونشاندن این رنج می‌شود، بیدارشد وبعدها دربارهٔ این لحظه بودا گفته است: «در این لحظه متوجه شدم که

روح من از پلیدیهای هوس و از پلیدیهای دنیا و از پلیدیهای نادانی آزاد گردیده است و در مقام آزادی، معرفت آزادی طلوع کرد و براستی دانستم که دیگر دائرهٔ باز پیدائی درهم شکسته و وظیفهٔ من به پایان رسیده است و هرگز بدین جهان هستی باز نخواهم گشت».

بودا برای مدت هفت هفته، در ناحیهٔ همان درخت بیداری سکنی گزید و از لذت آرامش و آزادی در سکوت تنهائی بهره‌مند شد. دراین مدت دو حادثهٔ مهم بوقوع پیوست که یکی حیله‌های جدید «مارا» برای اغوا و انحراف بودا است. «مارا» می‌اندیشید حال که «بودا» برتمام موانع دنیوی غلبه یافته است، یگانه راه اغوای او اینست که وی هرچه زودتر به «نیروانا» نائل آید و از اشاعهٔ آئین خود اجتناب ورزد، تا سایر آدمیان از راه آزادی ونجاتی که «بودا» بدست آورده است متمتع نگردند. بودا در پاسخ این وسوسهٔ جدید می گوید: «ای مارای شیطان صفت من هنگامی وارد «نیروانا» خواهم شد که مریدان دانا بدست آرم. مریدانی که در آئین من ورزیده شوند... و در راه آئین گام بردارند و آنچه از اساتید خود آموخته و شنیده‌اند به‌دیگران بیاموزند و آنرا بسط وگسترش دهند.... ای مارای شیطان صفت من هنگامی به «نیروانا» خواهم پیوست که راه مقدس من جهانگیر شود و به‌جهانیان پرتوافکند ومیان آنان شکوفا گردد وهمه آنرا بشناسند و بدانند».

اتفاق دیگری که در آن لحظهٔ حساس حیات بودا رخ داده است تردیدی است که در دل او سایه می‌افکند و وی در «گرداندن چرخ آئین» مردد می‌شود و باخود می گوید: «به کنه اسرار نهفته پی‌بردم اسراری که درك آن مشکل است. اسراری که آرامش می‌بخشد وبرفراز اندیشه‌های انسانی پروازمی کند فقط فرزانگان می‌توانندبه‌درك آن ممتاز شوند ولی برای آدمی که درمحیط خاکی زندگی می کند و از لذایذ آن بهره‌منداست، درك قانون علیت و سلسلهٔ علت و معلول بسی دشوار خواهد بود، وگوشه گیری از دنیا و فرونشاندن عطش حیات.... وسرانجام پایان همهٔ اینها یعنی «نیروانا» بسی دشوار خواهدبود. آیا شایسته است که آئین خویش

را اشاعه دهم و مردم آنرا درنیابند و مدام در ذهن سرور بزرگ ، این آوازی که بگوش احدی تابحال نرسیده بود، طنین‌انداز بود[۱] » . خدایان چون این ندای تردید را شنیدند بانگ برآوردند که جهان در پرتگاه نیستی است و جملگی به‌دامن برهمن متوسل شدند و از اومدد طلبیدند. برهمن به‌بودا فهماند که گروهی‌را وقت فرا رسیده تاآئین‌او را دریابند. « بودا » پذیرفت و بسوی شهر « بنارس » شتافت و درخطبهٔ معروف بنارس « چرخ آئین را بگردش درآورد » و خطاب بدوستان قدیم خود ، پنج مرتاضی که او را چندی پیش ترک گفته بودند بودا گفت :

«آنکه به‌کمال رسیده است ای راهبان آنکه مقدس و ممتازاست بودا است. گوش‌های خود را بازکنید ای راهبان چون راه‌گریز از مرگ یافت شده است » .

« آنان‌که به‌زندگی اخروی می‌گرایند ازاین دو افراط و تفریط باید اجتناب ورزند. . . یکی زندگی این‌دنیا است‌که لذت وخوشی دربردارد و غیرحقیقی است. دیگری راه ریاضت است. . . که ناهموار است و غیر حقیقی. . . . کامل (بودا) از هردو اینها دوری جسته و راهی‌که بین این‌دواست در پیش گرفته است و این راه میانه است‌که به‌چشم و ذهن و روح روشنائی می‌بخشد و منجر به‌دانائی و بیداری و « نیروانا » می‌شود. این راه هشت‌گانه است. ایمان راست ، نیت راست ، گفتار راست ، کردار راست ، طریق زیستن‌راست ، کوشش راست ، پندار راست ، و توجه و مراقبهٔ راست » .

« اینست ای راهبان راه میانه‌که «بودا» کشف کرده است راهی‌که به‌چشم و ذهن و روح روشنائی می‌بخشد و منجر به آرامش دانائی وبیداری و« ونیروانا » می‌شود[۲] » .

پنج مرتاض‌آئین «بودا» را پذیرفتند و اولین‌اعضای جامعهٔ بودائی (sangha) شدند. از آن پس تعداد مریدان و پیروان روبه‌افزایش رفت و « بودا » راهبان را

---

۱ - *Mahāvagga*, I, 5, 2

۲ - H. Oldenberg : *op. cit*, pp. 129-131

به‌چهار کنج هند فرستاد تا آئین او را ترویج و بسط دهند و آئین (dharma) را به آدمیان بیاموزند وراه گریز از مرگ رابدیشان نشان دهند. مهمترین‌مریدان قدیمی « بودا » ، « سارپیوتا » (Sāriputta) و « موگالانا » (Mogallāna) بوده‌اند که حقیقت بودائی را از دهان راهبی بنام « آساجی » (Assaji) [۱] فرا گرفتتد. می گویند سخنان « آساجی » آنچنان روشنائی‌ای در دل ایشان تابانید که بیدرنگ این‌حقیقت اساسی بودائی راکه «هرآنچه به هستی می گراید است محکوم به‌زوال ونیستی‌است» با علم مکاشفه درك کردند و از آن پس مریدان راسخ بودا شدند. مریدان مهم دیگر بودا «کاشیاپا» (Kas'yapa) و « آناندا » (Ānanda) بوده‌اند. « آناندا » پسرعموی « بودا » بوده و از سایر مریدان به‌او نزدیکتر بوده است.

« بودا » طبق روایات بودائی چهل سال تمام درکشور هند سفر کرد و در همه جا آئین خود را ترویج داد و بیشترکوشش او مصروف بنیان گزاری جمعیت بودائی و اشاعهٔ آئین بوسیلهٔ خطبه‌های گوناگونی که درمقابل جماعت مریدان و برهمنان ایراد می کرده ، شده است. در مباحثات با برهمنان بودا اغلب برتری معنوی و جدلی خود را باثبات می‌رسانده است.

درسن هشتاد سالگی «بودا» متوجه شد که هنگام وداع و پیوستن به«نیروانا» فرارسیده است. به‌مرید نزدیک خود «آناندا» که از شنیدن این خبرسخت اندوهگین و پریشان شده بود بودا می گوید: «درحالیکه گروهی از مریدانی که هنوز به‌زندگی دنیوی دلبستگی دارند از شنیدن این خبر اندوهگین شده و خواهند گفت : « چه زود چشم جهان درمی‌گذرد ، گروه دیگر که برخود تسلط یافته‌اند و براستی می‌دانند که‌جملهٔ عناصر ناپایدار و زودگذراند و نطفه‌های نابودی خویش را دربر دارند ، خاطرهٔ مرا محترم خواهند شمرد و زندگی خود را باراهی که من آموخته‌ام تطبیق خواهند داد. » بودا پیش از رحلت به‌مریدی که برای دیدن او آمده بود

۱ ـ آساجی نام یکی از پنج مریدان اولیهٔ « بودا » است.

می گوید : « ترا از دیدن این جسم ناپاك چه سودی خواهد بود؟ هرآنکس که آئین را ببیند مرادیده‌است وهرآنکس که‌مرا ببیند آئین(dharma) را دریافته‌است[۱]» .

سرانجام‌وقت وداع فرا رسید، بودا دستور داد که تختی بین‌درختان « شالا » (s'ala) بگذارند و خود روی آن جای گرفت و شاخه‌های تازه رس ، شکوفه‌های نوشکفته گستردند و باران گلبرگ بروی تخت او فرو ریختند. بودا آخرین لحظات عمر خود را صرف پیروان کرد و از آنها خواست تا هرگونه شکی که دربارهٔ بودا و آئین وجامعهٔ بوذائی دارند مطرح سازند و با او درمیان گذارند تا وی پاسخ دهد و تردید آنها را فرو نشاند. « ممکن است ای راهبان یکی از شماها دربارهٔ بودا یا آئین یا جامعهٔ بودائی یا طریق و طرز رفتار بودائی تردید و شکی داشته باشید ، هر پرسش که دارید حال از من بکنید تا بعدها خود را نکوهش نکنید و نگوئید مرشد ما نزد ما بود و ما از او درمان اشکالات خویش را نپرسیدیم. بعد از این گفتار همهٔ راهبان ساکت ماندند » .

درپایان بودا می‌افزاید : « حال من شمارا وداع می گویم، بدانید که جمله عناصر ناپایدار و زود گذراند ، فقط در راه آزادی و نجات همت بگمارید وبس » . سپس آن روح مقدس وارد مقام تفکر و مراقبه (dhyāna) شد و بعد از مقام مشاهده و مراقبه برخاست و به مقام دوم پیوست و از مقام دوم برخاست و به‌مقام سوم راه یافت واز مقام سوم برخاست وبه‌مقام چهارم اتصال یافت و از مقام چهارم برخاست وبعالم فضای لایتناهی نائل‌آمد واز فضای بینهایت‌برخاسته به‌عالم‌آگاهی بینهایت پیوست و از آگاهی بینهایت برخاست و وارد خلأ شد و از آن نیز برخاست و به مقامی رسید که در آن نه‌ادراك بود و نه غیرادراك و از این نیز برخاست وبه‌حالتی پیوست که خاموشی و انقطاع هم ادراك بود هم احساس[۲] .

۱ - *Samyutta Nikāya*, III, 120

۲ - *Mahāprannibhāna sutta*, IV, 1, 6 - 11

فرضیهٔ رنج جهان و چهار حقیقت شریف (سانسکریت ārya satya پالی ārīya sacca) .

روزی بودا نزدیک بیشهٔ درختان « سینساپا » (sinsapā) نشسته بود و چند برگ ازآن درخت را در دست داشت. ناگهان روی بسوی مریدان گردانیده پرسید: « به‌نظر شما ای مریدان آیا این چند برگی که در دست گرفته‌ام از برگهائی که به درختان آن بیشه آویزانند بیشتر است » ؟ مریدان همه گفتند البته برگهای درختان آن بیشه از این‌چند برگ بیشتر است بودا گفت: « همچنان نیز ای مریدان آنچه که من دانستم و به‌شما نگفتم از آنچه که به شما ابراز داشتم بیشتر است و علت آنکه آنرا به‌شما نگفتم اینست که دانستن آن برای شما سودی ندارد و در راه پیشرفت بسوی حق یاری‌تان نمی کند وآدمی رابه‌راه گوشه گیری از دنیا وفرونشاندن تمایلات و خاموشی سلسله علل ناپایدار و آرامش و دانائی و بیداری و نیروانا هدایت نمی کند. از اینرو در بارهٔ آن سکوت اختیار کردم ولی ای مریدان به شما چه گفتم و چه‌آموختم ؟ - این‌حیات رنج است - چنین گفتم به‌شما - این‌است مبدأ رنج - چنین گفتم به شما - و این است خاموشی رنج - چنین گفتم به شما - و این است راهی که به‌خاموشی رنج منتهی میشود - چنین گفتم به شما [1] » .

در این مباحثهٔ کوتاه تمام فرضیهٔ رنج جهانی بیان شده است. بودا پس از ریاضت و رنج فراوان به کنهٔ چهار حقیقت شریف آگاه شد که :

۱ - هرآنچه به‌هستی می گراید محکوم به رنج و درد بی‌پایان است.

۲ - مبدأ این رنج تولد و پیدایش است.

۳ - ایستاندن گردونهٔ مرگ وحیات باعث رهائی‌از رنج‌خواهد بود ،یابعبارت دیگر بایستی این رنج را فرو نشاند.

٤ - راهی که بسوی آزادی مطلق می‌رود هشت گانه است. این‌چهارحقیقت

۱ - *Samyutta Nikāya*, III

شریف بودائی شالودهٔ آئین بودا است. آن شبی که بودا زیر درخت «آشواتا» جای گزید و غرق تفکر در ماهیت اشیاء جهان شد، فروغ این حقیقت در دل او تابید و ازآن پس هستهٔ تعلیمات او شد و چون به‌واقعیت آگاه گشت بسوی بنارس شتافت و به برهمنان گفت:

«گوشهای خودرا باز کنید. ای راهبان راه‌گریز از مرگ یافت شده است من به شما آئین را خواهم آموخت». و سپس این چهار حقیقت شریف را بدیشان باز خواند و ازآن پس همواره به‌آنهااشاره کرد. چنانکه در قسمت اول دیده شد، آئین کهن بودائی به‌مباحثات صرفاً فلسفی و نظری توجه نداشته است. بلکه به‌جنبهٔ «عملی» واقعیت توجه مبذول داشته و معتقد است زندگی یعنی رنج. علت این رنج دائرهٔ مرگ و حیات و سرگردانی انسان از ازل در سلسله مراتبِ پیدایش های بی‌پایان است و تا انسان آزاد نشود و نداند رنج چیست و چگونه پدید می‌آید[1] از گردونهٔ بازپیدائی گریز حاصل نخواهد کرد و آزادی ذهن و آزادی دل (cetovimuttisa*m*pannā)[2] بدست نخواهد آورد و این رنج انتها نخواهد داشت و برای آنکه به هدف مطلوب برسد واز چنگال تولد و پیری و مرگ آزاد شود بایستی راه هشت گانهٔ بودا را در پیش گیرد، بعبارت دیگر، بمجرد اینکه انسان به‌مبانی رنج حیات پی‌برد، باید در نابودی و انهدام آن همت بگمارد. «چنانکه دریای پهناور،ای مریدان فقط یک مزه دارد وآن مزهٔ نمک‌است، همچنان‌ای مریدان‌یگانه مزهٔ آئین من‌آزادی و نجات است[3]».

بودا دربارهٔ رنج جهانی وسرگردانی انسان در اقیانوس پیدایش های پیوسته و لاینقطع (sa*m*sāra) می گوید: آغاز سرگردانی موجودات ای مریدان در ازل و از زمانی بی‌آغاز است. هیچ منفذی (مبدأ) نمی‌توان یافت که این‌موجودات از

---

۱ - *Sutta Nipāta*, III, 12

۲- *Ibid.*

۳ - *Cullavagga*, IX, 1, 4

آن سرچشمه گرفته باشند ، موجوداتی که غوطه‌ور در نادانی‌اند وبعلت عطش بوجود آمدن موجود شده و پریشان و سرگردانند ، آیا به نظر شما ای مریدان ، مقدار آب چهار اقیانوس بیشتر است یا مقدار اشکهائی که از دیدگان شما جاری شده است و اشکهائی که شما طی سرگردانی خود در این راه دراز باز پیدائی (samsāra) بعلت اندوه فراوان از دیدهٔ خود فرو ریخته‌اید .

بودا در خطبهٔ معروف بنارس خطاب به پنج راهبی که او را درگذشته ترک گفته بودند می گوید : « اینست ای راهبان حقیقت شریف رنج جهانی : تولد رنج است و بیماری رنج‌است و مرگ رنج است ، وصال با آنکه دوست ندارید رنج است و فراق از دوست رنج است و نیافتن آنچه دل می‌طلبد رنج است . . . . »

«اینست ای راهبان حقیقت شریف مبدأ رنج و آن عطش بوجود آمدن‌است که انسان را از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر پیدایش می کشاند و شهوات و میل ببار می‌آورد و این سو و آن سو ، پاداشی جهت ارضای خواهش‌های خود ، می‌جوید . اینست عطشِ شهوت ، عطش بوجود آمدن و عطش توانائی و قدرت .

« اینست ای راهبان حقیقت فرونشاندن رنج، فرو نشاندن رنج بمدد نابودیِ کامل جملهٔ تمایلات ، بدانسان که آنان را از خود دور سازید و از خویش جدا کنید و خویشتن را از آنها تمیز دهید و آنان را در وجود خود جای ندهید .

« اینست ای راهبان حقیقت شریف راهی که منجر به‌فرونشاندن رنج می‌شود وآن طریق مقدس هشت گانه است: ایمان راست، نیت راست، گفتار راست ، کردار راست، طریق زیستن راست ، کوشش راست، پندار راست وتوجه ومراقبهٔ راست[1] .»

1- H. Oldenberg : *op. cit* , p. 221 : ترجمهٔ آزاد از

این راه مقدس هشت گانه به زبان پالی عبارت است :

۱ - ایمان یا درك راست (sammā diṭṭhi) .

۲ - نیت یا فکر راست (sammā sankappa) .

←

درآئین بودا مسألهٔ رنج و ناپایداری پدیده‌های جهان توأم با مدح و ستایش آنکسی که خویش‌را از بند زندان جسم آزاد گردانیده، آمده است. درست است که رنج‌جهانی غم وحزن دربردارد و غبار اندوهی در دیدهٔ آدمی می‌افکند، ولی‌فرضیهٔ رنج‌جهانی در آئین بودا همچون فلسفه‌ای «اندوه گرای» تعبیرنمی‌تواند شد. تنگنای اندوه برای آنهائی است که ازمبدأ رنج و طریق فرو نشاندن آن، آگاهی حاصل نکرده باشند، امادر دل یک بودائی که خویش را از این رنج آزاد گردانیده است، این اندوه مبدل به ترحمی آکنده از مهر می‌شود که وی برای تیره روانانی که هنوز دست بگریبان نادانی‌اند و در بند اسارت یکچندی بسر می‌برند، احساس می کند و خود او نه فقط کوچکترین احساس اندوه نمی کند بلکه نوعی وجد و شادی هم در ژرفنای وجودش‌متجلی است. همان شادی فرزانه حکیمی که از «رنگ هرچه‌تعلق پذیرد آزاد است». همان سروری که از آزادی نشئت می گیرد و در آن، معرفت براین آزادی هم تحقق می‌پذیرد. درکتاب مقدس «داماپادا» این اندوه و این شادی بموازات هم آمده‌اند:

«آدمی دسته گلی می‌آراید و دلش شاد می‌شود و مرگ فرا می‌رسد و چون سیل‌آبها بسوی دهکده‌ای، او را می کشاند و همراه خود می‌برد».

«از خوشی است که اندوه ببارآید، و از خوشی است که ترس پدید آید. هرآنکسی که ازخوشی رهائی‌یابد و در بند اندوه نیز نباشد ترس از چه‌پدید آید»؟

→

۳ - گفتار راست (sammā vācā).

۴ - کردار راست (sammā kammanta)

۵ - طریق یاوسائل زیستن راست (sammā ājīva).

۶ - کوشش راست (sammā vāyāma).

۷ - پندار یا توجه راست (sammā sati).

۸ - مراقبه و توجه راست (sammā samādhi).

از مهر است که اندوه ببار آید و از مهر است که ترس پدید آید. هرآنکس که از مهر رهائی یابد و در بند اندوه نباشد ترس از چه پدید آید؟ »

«جهان راهمچون حبابی رویائی‌بنگر،جهان‌را همچون سرابی بنگر ، ملک‌الموت نبیند کسی را که جهان را چنین بنگرد . »

« او را برهمن‌واقعی پندارم که راه اهریمنی وناهموار « سامسارا » را بپیماید و ازاین‌جهان و بیهودگی آن نیز بگذرد و به‌پایان آن رسد و برساحل آن پای نهد، از بند تمایلات رهائی یابد ، و بمقام توجه رسد ، و آزاد از شک و تردید ، فارغ از بند هستی، آرامش بدست آورد . »[1]

« در شادی محض می‌آسائیم عاری از خصم در این جهان خصومت ، و بین مردم کینه توز کینه‌ای نداریم . »

« در شادی محض می‌آسائیم چون سالمی میان بیماران ، و بین بیماران بیماری نداریم . »

« در شادی محض می‌آسائیم عاری از رنج بین رنجکشان ، و بین رنجکشان رنجی نداریم . »

« در شادی محض زیست کند آنکه بدو هیچ تعلق نگیرد »......

« راهبی که درمکانی پراز خالی سکنی گزیند و روحش آرام شود و به‌حق توجه کند از شادی مافوق انسانی بهره‌مند گردد . »

عدم دوام و ناپایداری اشیاء (سانسکریت anitya **و** پالی anicca)

سه رکن (lakṣana) آئین کهن بودائی عبارت‌است از رنج‌جهانی (پالی dukkha) و ناپایداری اشیاء (پالی anicca) و عدم جوهر ثابت (پالی anattā) . تصور اینکه جهان صحنهٔ گذران پدیده‌های بی‌بود ، ومنشأ درد و رنج بی‌پایان است منجربه‌این می‌شود حال که همه چیز رنج و مشقت است ، پس ثبات و سکونی در پس مظاهر

---

۱ ـ ترجمهٔ آزاد ازسرورهای « داماپادا » *Dhammapada*, 47, 212, 213, 170, 414.

هم نمی‌توان یافت وپدیده‌ها دائم در تغییر وتبدیل‌اند و عوارض گذرنده‌اند ومرگ در بردارند. و « نه‌در آسمان ، ونه در اعماق دریاها ، و نه در پناهگاه مغاره‌های کوهساران ، هیچ‌جائی در این جهان نمی‌توان یافت که آدمی بدان پناه برد و از گزند مرگ در امان باشد ».

هرآنچه پدید می‌آید محکوم به‌فنا است و مانند شعله شمعی است که بااینکه می‌افروزد و ثابت و پیوسته به‌نظر می‌رسد مع‌الوصف ، هر لحظهٔ آن با لحظهٔ بعدی متفاوت است وشعلهٔ‌آن بیک اعتبارهستی‌است، و بیک اعتبار نیستی است، و زندگی به مثابهٔ جریان آبی‌است که دم پیشین بادم پسین متمایز است و حیات بمنزلهٔ یک سلسلهٔ مظاهرپیدایشهای زودگذر است که بمجرد اینکه پدید می‌آیند ، نیست وفانی می‌شوند و در عالم هیچ جوهر ثابت و واقعیت ساکنی که بتوان آنرا اساس اشیاء واسباب جهان دانست،نیست. همه‌چیز غیرواقعی،بی‌بود و بی اساس است و « وغیر خود » (anattā) .

در رسالهٔ « می‌لیندا پانها » عارف بزرگ بودائی خطاب به‌پادشاه می گوید : « ای سرور بزرگ سه امراست که دراین‌جهان نمی‌توان یافت. یکی آن امری است که خواه خودآگاه، خواه ناخواه آگاه ، محکوم به‌زوال ومرگ نباشد. دیگراین که هیچ صفتی وجود ندارد که به‌امری متعلق باشد و پایدار بماند وسرانجام هیچ امری نیست که بتوان بدان صفت هستی را نسبت داد[۱] . »

« بودا » در « ساميوتانيكايا » (saṁyutta nikāya) می گوید : « این جهان ای کاچانا (Kaccāna) قائم براین دوگانگی است که بپنداریم « فلان امر هست » و « فلان امر نیست ».

«هرآنکس که براستی و با خرد ببیند چگونه اشیاء پدید می‌آیند در چشم او

۱ - *Milinda Pañha*, IV, 7, 12

این مفهوم « همه چیز هست » نقش می‌بندد و هرآنکس ای کاچانا براستی و باخرد بداند چگونه اشیاء فانی می‌شوند ، این مفهوم « هیچ چیز نیست » درچشمش نقش می‌بندد. حال اگر بگوییم « همه چیز هست » این افراط است و اگر بگوییم « هیچ چیز نیست » این تفریط ، ولی ای « کاچانا » واقعیت بین این دو است ».

در جهان مظاهر ، هیچ لحظهٔ ساکنی نمی‌توان یافت که در آن امری به هستی بگراید و استقرار یابد و سکون اختیار کند ، چه بمجرد اینکه این چیز را بمدد صورت و نامش درک می کنیم ، متوجه می‌شویم که آن چیز دیگر است و صورت دیگری یافته و خاصیت دیگری بدست آورده است. پس هر حادثه ، حلقه‌ای ناپایدار در سلسلهٔ علل واسباب است و بدانگونه که معلول علت پیشین بوده است ، خود علت معلول پسین خواهد بود و این حلقه‌های پی‌درپی ، زنجیر سلسلهٔ اسباب جهان‌اند و همین استمرار لحظات متوالی است که به‌اشیاء پیوستگی ظاهری می‌بخشد و چنین می‌نماید که جوهر ثابتی در پس مظاهر ایستاده و پدیده‌ها را بخود متصل کرده است. همانگونه که مشعلی را چون بچرخانیم ، دائرهٔ کاملی تشکیل خواهد شد ، حال آنکه در واقعیت امر، این دائره متشکل ازمجموعهٔ نقطه‌های فروزان وپیوسته‌ایست که بر اثر توالی و استمرار ، بصورت دائره جلوه‌گر می‌شود و پیوسته به‌نظرمی‌رسد، بهمانگونه نیز مراتب پیدایشها وانهدام‌های مظاهراست که به‌عالم پیوستگی فانی واعتباری می‌بخشد و ما می‌اندیشیم که اصل ثابت و ساکنی آنها را بهم می‌آمیزد و بهم می‌پیوندد.

وجود یعنی مسخ و دگرگونی مراتب متوالی پیدایش و انهدام. همهٔ اشیاء محکوم بدین نظام دگرگونی است، اشیاء پدید می‌آیند (utpāda) یکچندی می‌مانند، (sthiti) رشد و نمو می‌کنند (jarā) و معدوم می‌گردند (nirodha) و تمام این فعل وانفعالات لحظه‌ای (kṣaṇa) بیش درابدیت نیست. بودا خطاب به‌مریدی می‌گوید: « من بتو آئین را خواهم آموخت چون آن امر به هستی گراید، این نیز خواهد بود،

از پیدایش آن این نیز پدید آید، چون آن نباشد این نیز نباشد از نابودی آن این نیز نابود شود[1].

عدم جوهر ثابت (پالی anattā)

اصل عدم جوهر ثابت یا «غیرخود» نیز مربوط بدو اصل پیشین یعنی فرضیهٔ رنج جهانی و ناپایداری مظاهر است. بودا در خطبهٔ بنارس خطاب به پنج مرتاض می گوید: «صورت مادی ای راهبان «خود» نمی‌تواند بود زیرا اگر صورت مادی «خود» می‌بود محکوم به‌بیماری نمی‌شد و آدمی دربارهٔ آن می‌توانست بگوید: «جسم من‌چنین وچنان خواهد بود»، ولی ای راهبان حال که صورت مادی «خود» (ātman) نمی‌تواند شد و محکوم به بیماری است، آدمی را روانیست تا دربارهٔ آن سخن بگوید وبیافزاید: «جسم من‌چنین و چنان خواهد بود»[2].

«احساسات نیز ای راهبان «خود» می‌تواند شد.... و ادراکات و تأثرات ذهنی و آگاهی نیز «خود» نمی‌توانند شد...»

«حال به‌نظر شما ای راهبان جسم مادی، متغیر است یا ثابت؟ - متغیر است ای سرور بزرگ - آیا آنچه متغیر است خوشی دربر دارد یا رنج؟ - رنج دربردارد سرور بزرگ - اگر مردی به آنچه که ناثابت و رنج آلود و متغیر است نگاه کند، می‌تواند بگوید: «این مال من است، این منم، این خود منم»؟ - این امکان ناپذیر است سرور بزرگ.... پس‌ای راهبان هرآنچه که مربوط به‌جسم واحساس و ادراك و تأثرات ذهنی و آگاهی است و درگذشته بوده و درحال موجود و در آینده خواهد بود، و یا متعلق به‌موجودات ذی روح است یانیست، و یا لطیف است و یا کثیف، و یا بزرگ است ویا کوچك، ویادور است و یا نزدیك «خود» یعنی آتمان (ātman)[3] نمی‌تواند بود».... هرآنکس که به‌معرفت ممتاز می گردد این

۱- *Majjhima Nikāya*, II, 32

۲- *Mahāvagga*, I, 6, 38

۳- *Ibid*. I, 6, 39-46

واقعیت را باید بداند. هرآنکس که ای راهبان پدیده‌های جهان را در پرتو این واقعیت دریابد و به فرزانگی آراسته گردد، و از صور مادی روی گردانند، و از احساس و ادراك و تأثرات ذهنی و آگاهی فارغ گردد، از تمایلات نیز آزاد شود و از فرونشاندن تمایلات، نجات حاصل گردد و در دل هرآنکس که آزاد شده، آگاهی و هشیاری این آزادی نیزطلوع کند و «بازپیدائی» خاموش شود و تقدس بدست آید و وظیفهٔ انسان به‌پایان رسد و او بداندکه دیگربار به‌این جهان صیرورت برنخواهدگشت.

فرضیه عدم جوهر ثابت در این مصاحبهٔ بودا بخوبی روشن است. آنچه‌که در فلسفهٔ برهمنی بدان خود (آتمان ـ ātman) اطلاق می‌شود، واقعیت لایتناهی برهمن‌است که در دو سطح عالم کبیر وصغیر منعکس است و واقعیت درونی انسان محسوب می‌شودومانندرشته‌ای نامرئی،جملهٔ کائنات رابهم می‌دوزد وسلسلهٔ مراتب هستی را بهم متصل می‌سازد و بقول «اوپانیشادها» درکلیهٔ شئون هستی ساری و منتشراست و از هر کوچکی کوچکتر، و از هر بزرگی بزرگتر و در داخل وخارج، ظاهر و باطن، اول و آخر، در هر سو و هرجا متجلی است و خود ورای همهٔ این مقولات قرار یافته ودرعین‌حال اساس همه موجودات‌عالم‌است وآنرا برهمن گفته‌اند، و برهمن همان «خود واقعی» یا ضمیر انسان یا «آتمان» است.

درآئین‌بودا بالعکس اشیاء وصور عالم‌از منشأ نامعلومی سرچشمه می گیرند و روانه می‌شوند و همچون رودی در جریان‌اند و به مقصد نامعلومی رهسپار. مسألهٔ اینکه اشیاء از چه پیدا شده‌اند، و چه‌انگیزه‌ای سبب ایجاد آنها شده است، و یا هدف عالی خلقت و آفرینش چیست، در دین بودا مطرح نشده است. آنچه مهم‌است اینست که پیدایش‌است و نابودی، تولد است و مرگ، و بین دو لحظهٔ گذرانی که آغاز و پایان وابتدا و انتهای حیات انسان وموجودات جهان را تشکیل می‌دهد، یکدنیا رنج و ناکامی و تلخی و جدائی و پیری و بیماری و مرگ را باید

متحمل شد. پس حال که ما هرجا می‌رویم و هرچه می کنیم با رنج مواجه هستیم و از چنگال آن خلاصی نمی‌یابیم، بایستی مبدأ آنرا بجوئیم وآنرا بشناسیم تا ازآن آزاد بگردیم.

بودا به‌این نتیجه می‌رسد که مبدأ رنج، پیدایش وتولداست وچون پیدایش و تولد وجود دارد، نابودی ومرگ نیز خواهد بود، زیرا این دو همواره بایکدیگر قرین و متلازم و تفکیک ناپذیراند. عناصر وموجودات دائم در تغییر و تبدیل‌اند و چون همه چیز متغیراست و روبه زوال و نیستی می‌نهد و در واقع تغییر و تبدیل و و رنج مترادف یکدیگراند، پس چگونه می توان ثبات وآرامشی در این دریای متلاطم «سامسارا» بدست‌آورد؟ وکجا می توان ایستاد و به‌چه پناه می توان برد، درحالیکه همه چیز می‌جنبد و آنی از حرکت ابدی خود باز نمی‌ماند. پس پناهگاهی آرام و ثابت در آنجائی که اساس تغییراست و لایتغیر خیالی بیش‌نیست، و اشیاء همچون امواجی پشت سرهم ظاهرمی‌شوند و درآنی معدوم می گردند، وجود ندارد و انسان درمیان این رود حوادث ناتوان ایستاده است وتسلطی براین عناصردرهم گسیخته‌ای که آنی قرار نمی‌یابند ندارد، و بهرسو می‌نگرد رنج می‌بیند و به آرامش و صلح دسترسی ندارد.

حال که انسان قادر به‌مهار کردن عناصر نیست، یگانه راه گریز اینست که خود را از آنها بی‌نیاز بگرداند و از پلیدیهای آنان دوری بجوید و از تماس با آنها امساك بورزد تاخود او، محور چرخ گیتی بشود و در میان سراب هستی و رقص و گردش عناصر گذرنده، ثابت و ساکن بنماید و مانند آنکسی بشود که بقول کتاب «داماپادا»: «درسرور محض می‌آساید عاری از رنج بین رنجکشان، میان رنجکشان رنجی ندارد».

راست است که آئین بودا به‌اصل ثابت و «آتمان» اوپانیشادها توجهی ندارد و صانع و خالق را انکار می کند، و یا بهتر بگوئیم بدان توجهی معطوف

نمی‌سازد ، و لیکن نمی‌توان گفت که معتقد به‌اصالت ماده و منکر « واقعیت » مطلق عالم‌است . زیرا آئین بودا جسم و ماده را هم با همان نظر می‌نگرد زیرا در این آئین جسم و روح هردو بمنزلهٔ مظاهر ناپایدار جهان‌اند . « ناگارجونا » (Nāgārjuna) فیلسوف بزرگ جدلی درتفسیر«پراجیناپارامیتا»(prajñāpāramitā) می گوید: «مکتب تاتهاگاتا » (tathāgata)[1] گاهی معتقدبوده است که آتمان واقعیت دارد و گاهی نیز منکر آن بوده است ، آنگاه که این مکتب تعلیم می‌داده است که « آتمان » وجود دارد . . . غرض آن‌بوده که مردم‌را از کفر«تکذیب واقعیتهای‌جهان» (ucchedavāda) دراماں بدارد و چون تعلیم می‌داده است که آتمان بمعنی پروردگار . . . . و اصل خود مختار و آزاد وخارج ازهمان گروه پنج «اسکاندا» که در آئین بودا به« خود » یعنی آتمان اطلاق می‌شود وجود ندارد ، مراد این بوده است که مردم را از کفر «جاوید پرستی» (s'as'vatavāda) برحذر بدارد . حال کدام یک از این دو نظر معرف واقعیت است؟ بدون شک فرضیهٔ انکار و تکذیب آتمان . »[2]

در رسالهٔ معروف «می‌لینداپانها» گفتگوئی بین «می‌لیندا» که همان « ملاندر» (Melander) پادشاه یونانی هند (در قرن دوم پیش از میلاد) است وراهبی بودائی بنام « ناگاسنا » درگرفته است که قسمتی از آن را نقل می کنیم.[3]

« می‌لیندا » از « ناگاسنا » پرسید : « ای راهب ستودنی شهرت و اسم شما چیست » ؟

راهب پاسخ داد : « مرا ناگاسنا گویند ای شاه بزرگ . . . . ولی ناگاسنا،ای شهریار بزرگ فقط نام و صفت و لفظی بیش نیست ، زیرا شخصیت ثابتی در پس مظاهر عالم نیست . » « می‌لیندا » روی به‌پانصد « یاوانا » (yavana)[4] و راهبان

---

۱ - این مکتب در فصل مکاتب بودائی بررسی شده است

۲ - S. Radhakrishnan ; *Ibid* . p. 389

۳- *Milinda Pañha*, II, 1, 1

Translated from Pāli by T. W. Rhys Davids, S. B. E, Part I, vol XXV

۴ - « یاوانا » یعنی یونانی

گردانید، آنها را به‌شهادت طلبید و گفت : « ناگاسنا مدعی است که شخصیت ثابتی وجود ندارد، آیا می‌توان باچنین گفته‌ای توافق کرد» ؟ - سپس خطاب به«ناگاسنا» گفت : «اگرشخصیت‌ثابتی وجود ندارد پس کیست که راهبان صومعه شما رالباس و خوراك ومسکن می‌دهد؟ کیست که بیماران را درمان می کند؟ کیست که ازاین مزایا برخوردار می‌شود ؟ کیست که بمقام « نیروانا » و آزادی و نجات می‌رسد؟ (arhattā) کیست که دست به کشتن می‌زند؟ کیست که سرقت می کند؟ کیست که به‌زندگی پست و تمایلات دنیوی می گراید؟ کیست که دروغ می گوید میگساری می کند؟ بعبارت دیگر کیست که مرتکب یکی از معاصی بزرگ می‌شود؟ گناهانی که درقید این حیات ، میوه‌های تلخ ببار می‌آورند..... اگر چنین باشد نه نیکی خواهد بود ونه‌بدی ، و پدیدآورندهٔ اعمال نیك و بدهم نخواهد بود و اعمال نیك و بد ما ، نه میوه‌های خوب ببار خواهند آورد و نه میوه‌های تلخ . ای « ناگاسنا » اگر بپنداریم که مردی شما را هلاك كند و ضاربی درکار نباشد نتیجه این خواهد بود، که استاد ومرشدی درطریقت شما یافت نمی‌شود، و احکام شما تهی و پوچ‌اند. میگوئی که‌هم کیشانت ترا «ناگاسنا» می گویند. «ناگاسنا» چیست؟آیااین گیسوان ناگاسنا است؟ » - «نه سرورمن».

«این ناخنها ودندانها، پوست و گوشت ، « ناگاسنا» است»؟ - «نه‌سرورمن» . «آیا صورت جسمانی (rūpa) احساسات ، و ادراکات و تأثرات ذهنی و آگاهی «ناگاسنا» هستند» ؟- «نه‌سرورمن» .

«آیاغیرازاین پنج گروه‌ترکیبات(skandha) ناگاسنائی وجوددارد» ؟-«نه‌سرورمن». «پس بهرسوی که می‌نگرم ناگاسنائی نمی‌بینم و « ناگاسنا » لفظی بیش نیست و ناگاسنائی که در پیش من ایستاده ،کیست »؟

« ناگاسنا » از پادشاه پرسید : « آیا سرور بزرگ بدینجا پیاده آمده است ، یا با ارابه »؟ - «باارابه‌آمده‌ام» - «حال که باارابه‌آمده‌اید، ای شاه بزرگ بمن بگوئید ارابه چیست؟ آیا ارابه قرارگاه آن است؟ . آیا چرخ و ریسمان و یوغ و پره‌های

چرخ را ارابه گویند» ؟ ـ پادشاه بهمهٔ این سؤالات منفی پاسخ می‌دهد. «آیا همهٔ این صفات را ارابه می گویند» ؟ـ « نه چنین نگفتم». « پس غیر از این صفات، چیزی هست که ما بدان ارابه گوئیم» ؟ـ «نه چنین نگفتم».

«پس بهرسوی که می‌نگرم ارابه را نمی‌بینم و ارابه لفظی بیش نیست. ای پادشاه بزرگ سخن راست نگفته‌اید. سپس « ناگاسنا » روی به‌پانصد « یاوانا » برگرداند، آنها را به‌شهادت طلبید و گفت: «سرور بزرگ می گوید که با ارابه آمده است و چون از او سؤال شد ارابه چیست در تعریف ماهیت‌آن عاجزماند و نتوانست آنرا بیان کند، آیا می‌توان با چنین امری موافق بود ؟ ». « می‌لیندا » پاسخ داد : « من دروغ نگفته‌ام ، بعلت داشتن همهٔ این اجزاء مختلف چون : ریسمان ، یوغ ، چرخ وغیره است... که‌آنرا تحت لفظ کلی «ارابه» بیان می کنند». « بسیار خوب شهریار بزرگ شما واقعیت ارابه را دریافتید من هم ، بعلت داشتن موی و پوست و گوشت و آگاهی وغیره‌است که تحت کلمهٔ «ناگاسنا» معروف شده‌ام. ولی شخصیت ثابتی در پس‌این مظاهر وجود ندارد... همانگونه که اجزاء مختلف ارابه باتفاق، لفظ « ارابه» را تشکیل می‌دهند، بدانگونه‌نیز گروه‌پنج «اسکاندا»[1] بهم می‌آمیزند و مفهوم مشترك وجودی را بیان می کنند. »

پس‌آنچه از این‌مطالب برمی‌آید اینست که «آتمان» (ātman) یعنی مجموعهٔ پنج گروه کیفیات گذران ، و پنج گروه «اسکاندا» که باهم ترکیب می‌یابند ومظاهر شخصیت انسان و اشیاء را تشکیل می‌دهند ، بقاء و ثباتی ندارند چه بمجرد اینکه پدید می‌آیند فانی می‌شوند و واقعیت ثابت و اصل ساکنی وجود ندارد.

---

۱ ـ اسکاندا (skandha) به‌پالی (khandah) دراصل به معنی ساقهٔ درخت است و در فلسفهٔ بودائی اشاره به‌پنج گروه عناصری است که جسم و روح انسان را تشکیل می‌دهند. در دین بودا این پنج گروه جایگزین آئین آتمان اوپانیشادها گردیده است. پنج اسکاندا عبارت‌اند از جسم و احساس و ادراك و تأثرات ذهنی و آگاهی.

سلسلهٔ علل و معلولات (سانکریت pratītya samutpāda)

قانون سلسله علل ومعلول را «پراتی تیاساموتپادا» (پالی praṭicca samuppāda) می گویند یعنی «علیت متکی بر شرایطی چند». این فرضیه یکی از پایه‌های اساسی آئین بودائی است و در اغلب رساله‌های کهن بودائی مورد بحث قرار گرفته است. در «دیگانیکایا»[1] چنین آمده است: «آناندا نزد بودا شد و پس از درود و ستایش، پهلوی او جای گرفت و گفت: «ای سرور بزرگ عجیب و شگفت‌آور است که این آئین سلسلهٔ علل درحالیکه چنین ژرف است و چنین ژرف می‌نماید به‌نظرمن اینچنین روشن جلوه کند.... »

«بودا» گفت: «چنین نگو، ای «آناندا» عمیق است آئین حوادثی که‌از علل پدید می‌آید و عمیق نیز به‌نظر جلوه می کند. بعلت نفهمیدن همین است که این نسل توانائی ندارد که از راه اندوهناك دائره مرگ و حیات عبور کند».

اگر از تو، ای «آناندا» سؤال می‌شد: «آیا پیری و مرگ علت خاصی دارد؟» تو باید بگوئی: ـ «آری» و به‌سؤال اینکه: ـ «از چه‌علتی پیری و مرگ پدید آمده است»؟ تو باید بگوئی: ـ «تولد و پیدایش علت پیری و مرگ است».

اگر از تو، ای «آناندا» پرسش می‌شد: ـ «آیا پیدایش علت خاصی دارد؟» تو باید بگوئی: ـ «آری» و به‌سؤال اینکه: ـ «از چه علتی پیدایش پدید آمده است»؟ تو باید بگوئی: ـ «صیرورت علت پیدایش است».

اگر از توسؤال می‌شد: ـ «آیا صیرورت علت خاصی دارد»؟ توباید بگوئی: ـ «آری» و سؤال اینکه: ـ «ازچه علتی صیرورت پدید آمده است»؟ توباید بگوئی: ـ «دلبستگی علت صیرورت است».

اگر از تو سؤال می‌شد: ـ «آیا دلبستگی علت خاصی دارد؟» تو باید بگوئی: ـ «آری» و به سؤال اینکه: «از چه علتی دلبستگی پدید آمده است؟» تو باید بگوئی: ـ «عطش و میل علت دلبستگی است.»

---

۱ - *Dīgha Nikāya, mahā nidāna suttanta*, II, 56

اگر از تو سؤال می‌شد : « آیا عطش و میل علت خاصی دارد » ؟ تو باید بگوئی : - «آری» و به‌سؤال اینکه : - « ازچه‌علتی عطش ومیل پدید آمده است»؟ تو باید بگوئی : - « احساس علت عطش و میل است » .

اگراز تو سؤال می‌شد: - «آیا احساس علت خاصی دارد»؟ تو باید بگوئی:- «آری» و به سؤال اینکه: - « ازچه علتی‌احساس‌پدید آمده است»؟ توباید بگوئی:- « تماس علت احساس است » .

اگراز تو،ای «آناندا» سؤال می‌شد: - «آیا تماس علت‌خاصی‌دارد»؟ تو باید بگوئی : - « آری » و به سؤال اینکه: « از چه علتی تماس پدید آمده است » ؟تو باید بگوئی : - «علت تماس اسم و صورت (nāma - rūpa) است . »

و اگر،ای « آناندا » ازتو سؤال می‌شد: - « آیااسم وصورت علت‌خاصی‌دارد » تو باید بگوئی : - «آری» و به‌سؤال اینکه : - « ازچه علتی اسم وصورت پدید آمده است»؟ تو باید بگوئی : - « علت اسم و صورت آگاهی است» .

در این رساله (mahānidāna suttanta) فقط به نه علت (nidāna) اشاره شده است،آثار دیگربودائی‌چون «پاچایا کارا» (paccayākara) که‌جزء دستهٔ«آبی‌آداماها» (abhidhamma) است به سه‌علت دیگر یعنی‌شش زمینه ادراك (āyatana) که علت احساس‌اند وتأثرات زندگیهای پیشین که‌بصورت‌ترکیبات وتأثرات ذهنی‌موجوداند (samskārah) و نادانی (پالی avijjā سانسکریت avidyā) اشاره کرده‌اند. پس اگر سلسلهٔ علل را دنبال کنیم می‌توانیم‌بیافزائیم که علت آگاهی، تأثرات ذهنی ناشی از تأثرات گذشته‌است وعلت این‌تأثرات گذشته (samskārah) نادانی (avidyā)[1] است .

حال می‌توان این سلسلهٔ دوازده علت را در جهت معکوس بررسی کرد . بدین معنی که اگر نادانی معدوم گردد تأثرات ذهنی (samskārah) از بین خواهند رفت و چون تأثرات ذهنی معدوم گردند ، آگاهی (vijñāna) خاموش خواهد شد . اگرآگاهی از بین رود، اسامی و صور (nāma rūpa) نیز معدوم خواهند شد و بعلت

انهدام وبطلان اسامی و صور ، شش زمینهٔ ادراك (āyatana) که پدیدآورندهٔ تماس حسی‌اند از بین می‌روند و چون تماس (سانسکریت spars'a پالی phassa) معدوم شود ، احساس (vedanā) نیز خاموش خواهد شد، و اگر احساس از بین‌رود عطش و میل (سانسکریت trṣna پالی tanhā) روبزوال خواهد نهاد و اگر عطش و میل فرو نشانده شود ، دلبستگی (upādāna) نیز متعاقب آن خاموش خواهد شد و چون دلبستگی ازمیان رود، میراث روانی‌انسان که محرك باز پیدائی است ومرتبهٔ وجودی اورا تشکیل می‌دهد (bhava) از بین خواهدرفت وچون مرتبهٔ هستی و «شدن» معدوم شود ، زایش و پیدایش (jāti) هم خاموش خواهد شد. و اگر تولد از بین رود پیری و مرگ (jarāmaraṇa) نیز معدوم خواهد شد و در نتیجه رنج و درد و اندوه نیزاز بین‌خواهند رفت .

این‌سلسلهٔ دوازده علت‌را چرخ حیات (bhavacakra) نام گذارده‌اند. حال اگر این‌علت را برحسب عناصری که ازگذشته همچون میراث معنوی بمامنتقل شده‌اند، ویاعناصری که در زندگی کنونی‌ما موجوداند، ویا عناصری که در سرنوشت زندگی آیندهٔ ما مؤثر واقع می‌شوند در نظر بگیریم چنین جدولی می‌توان ترتیب داد :

علل وعناصری که از زندگی های‌پیشین بما منتقل شده‌اند .	نادانی ـ سانسکریت(avidyā) پالی (avijjā) تأثرات گذشته ـ سانسکریت (saṃskārah) پالی(saṃkhārah)
عناصری که در قید همین‌حیات موجوداند	آگاهی ـ سانسکریت (vijñāna) پالی (viññāna) اسم وصورت(جسم ونفس) سانسکریت وپالی(nāma rūpa) شش منشأ ادراکات(ṣadāyatana) تماس ـ سانسکریت (spars'a) پالی (phassa)

عناصری که در قید همین حیات موجوداند	احساس (vedanā) عطش و میل - سانسکریت (tṛṣṇā) پالی (tanhā) دلبستگی (upādāna)
عناصر و عللی که مربوط به حیات آینده‌اند	میراث روانی پیشین ، شدن ، مرتبهٔ هستی (bhava) زایش و پیدایش (jāti) پیری و مرگ (jarāmaraṇa)[۱]

نادانی - تعداد این علل چنانکه گفته شد دوازده است و هریک معلول علت پیشین و علت معلول پسین بشمار است و در آغاز این سلسله نادانی است. حال باید دید مفهوم نادانی در آئین « بودا » چیست؟ آیا معنی آن مترادف همان مفهومی است که درفلسفهٔ ودانتا بدان «مایا» (māyā) و « اجنیانا » (ajñāna) گفته‌اند؟. بعبارت دیگر آیا این نادانی مقوله‌ای حکمی و فلسفی است؟

مفهوم نادانی در آئین « بودا » در واقع ندانستن حقایق بودائی مربوط به رنج عالم و مبدأ این رنج وطریقی که منجر به انهدام آن می‌شود، است، بعبارت دیگر این نادانی ندانستن موجباتی است که این سلسله دوازده علت را پدید آورده است. پس نادانی اشاره به نیروی جهان شناسی و سحرآمیزی که موجب تکوین صور عالم بوده باشد ، نیست بلکه حقیقتی است تجربی که در قلمرو حیات خاکی ما قرار یافته است. چنانکه « ساری پوتا » (Sariputta) شاگرد « بودا » در رسالهٔ « ماهاواگا » (mahāvagga, VI, 29)[۲] می گوید: «نادانی رنج است ای دوست یعنی ندانستن مبدأ رنج ، ندانستن اینکه این رنج باید خاموش بشود و ندانستن وسائلی که منجر به فرو نشاندن رنج می‌شود. اینست نادانی ای دوست »... این نادانی چهارگانه

۱ - S. Radhakrishnan : *op. cit*, p. 411

درمقابل چهارحقیقت شریف بودائی‌آمده است. زیرا اگر ماهیت چهار حقیقت بودائی را درنیابیم در راه دراز «سامسارا» از پیدایشی به‌پیدایش دیگرازمرتبه‌ای به‌مرتبهٔ دیگر همچنان آواره وسرگردان خواهیم ماند، ولی اگراین چهار حقیقت را به‌سرشت خود بیامیزیم ، جریان هستی‌بخش وجود متوقف می‌شود و ریشهٔ رنج از بن کنده می‌گردد وانسان ازگردونهٔ‌باز پیدائی خلاصی می‌یابد ودیگر بدین‌جهان دگرگونی باز نمی‌گردد.

تأثرات ذهنی - بنابه فرضیهٔ سلسله علل، از نادانی ترکیبات ذهنی ناشی از تأثرات اعمال گذشته‌پدید آمده است. کلمهٔ «سامکارا»[۱] (یا سانسکریت:سامسکارا) (saṃskārah) از ریشهٔ سامسکری(√ saṃskr) مشتق گردیده است ومفهوم«پرداختن» «ساختن»، « جورکردن » و « بهم آمیختن» را دربر دارد. مفهوم کلی‌آن هم بمعنی ساختن آمده است و هم به‌معنی ساخته شده ، هم صانع و هم مصنوع . مراد از آن اینست که موجودات محصول آن اعمالی هستند که درزندگیهای پیشین مرتکب شده‌اند وآنچه ما حال هستیم بارآوردهٔ آن دانه‌هائی است که درسرگردانی خود در مراتب پیدایش‌های بی‌پایان افشانده وکاشته‌ایم. « سامسکارا » را می‌توان از لحاظی مترادف با مفهوم « کارما » یا عمل دانست چنانکه تعلیمات بودائی دربارهٔ این‌امر می‌گویند: «عمل من، هستی من‌است. عمل‌من، میراث من‌است. عمل من، کلمه‌ای است که حامل من است. عمل من نژادی است که من بدان تعلق دارم. عمل من، پناهگاه من‌است»[۲]. آنچه به‌نظرانسان همچون جسم جلوه می‌کند درواقع تأثرات اعمال پیشین است که صورت یافته و تحقق پذیرفته‌اند و به‌شکل موجودی مادی درآمده‌اند. این مطلب مربوط به قانون « کارما » (سانسکریت karma پالی kamma) است. قانون « کارما» تعادل وتوازن نظام اخلاقی جهان است که‌بموجب

---

۱ - « سامکارا » در مکاتب فلسفی « تراوادا » به‌معنی نیرو و اراده نیز آمده است. این مبحث در فصل مکاتب بودائی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲ - *Anguttara Nikāya*

آن روح در سلسلهٔ مراتب بازپیدائی سرگردان است و به کیفر اعمال گذشتهٔ خود می‌رسد و از مرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگر برای تصفیهٔ کردارهای پیشین خویش تجسم می‌یابد و بدنیا می‌آید ومعدوم می‌شود و دوباره پدید می‌آید. اساس فرضیه و قانون «کارما» در «اوپانیشادها» توسعه یافته است و بطور قطع ماقبل بودائی است چنانکه «اوپانیشاد» می گوید: «هرآنگونه که اراده (نیت) باشد کردار نیز بدانگونه انجام خواهد شد» (yat kratur bhavati tat karma kurute. *Brhad. Up.* IV, 4, 5).

در رسالهٔ «می‌لینداپانها» پادشاه از راهبی بنام «ناگاسنا» (Nāgasena)، می‌پرسد: «چرا آدمیان یکسان نیستند، وگروهی عمر طویل می کنند وگروهی عمر کوتاه، گروهی سالم‌اند وگروهی‌بیمار، گروهی‌خوشگل‌اند وگروهی زشت، گروهی نیرومنداند وگروهی ناتوان، گروهی غنی‌اند وگروهی فقیر، گروهی خواص‌اند و گروهی عوام، گروهی خردمنداند وگروهی نادان»؟. «ناگاسنا» در پاسخ می گوید: «چراگیاهان همه یکسان نیستند، و پاره‌ای ازآنها ترش‌اند و پاره‌ای شور، پاره‌ای تند و تیزاند و پاره‌ای بسیار ترش، پاره‌ای قابض‌اند و پاره‌ای شیرین»؟. پادشاه می گوید: «علتش آنست که این گیاهان از دانه‌های مختلف بوجودآمده‌اند». «ناگاسنا» می‌افزاید: «اختلافات بین افراد نیز ناشی از همین علت است، زیرا «بودا» گفته است موجودات هریک صاحب کارمای خویش‌اند، آنهاوارث «کارما» هستند، متعلق به‌قبیلهٔ «کارمای» خوداند، وبعلت «کارما» بهم مربوط می‌شوند. «کارما» است که آنها را به‌موجودات گران مایه و فرومایه و سایر اختلافات تقسیم می کند[۱]».

«ناگاسنا» دربارهٔ خاموشی سلسلهٔ علل که نابودی تأثرات اعمال پیشین، یعنی آثار «کارما» را هم دربر دارد، می گوید: «نادانان، ای شهریار، از حواس و مدرکات حواس لذت می‌برند، و بدان دل می‌بندند، و بهمین علت است که طعمهٔ سیل شهوات می‌شوند، و از زایش، پیری و مرگ خلاصی نمی‌یابند

۱ - *Milinda Pañha*, III, 4, 1 - 7 ترجمهٔ آزاد ...

و از اندوه و رنج و غصه و نومیدی خلاصی نمی یابند... ولی دانا ، ای شهریار ، از حواس و مدرکات حواس لذت نمی برد ، و بدانان دل نمی بندد ، و چون از آنان لذت نمی برد ، عطش ومیل (ṭaṇhā) فرو می نشیند ، و چون عطش ومیل فرونشیند، دلبستگی (upādāna) خاموش می‌شود ، و چون دلبستگی خاموش گردد ، مرتبهٔ هستی یعنی شدن (bhava) خاموش می‌شود و بر اثر خاموشی این اخیر ، زایش ، و پیری و مرگ و اندوه و رنج و غیره همه فرو می‌نشینند... و این خاموشی همانا « نیروانا » است.

هنگامی که حرص و عطش معدوم می‌شود دانا و « زنده آزاد » (arhat) از چنگال کنش و واکنش های متقابل آزاد می گردد و اعمال او نه‌میوه‌ای ببار میآورد و نه تخمی می افشاند و او دیگر در بند سلسلهٔ علت و معلول نیست و بهیچ امری پیوستگی و تعلق ندارد. « کارما » چند قسم است و برحسب آنکه « کارما » ازجسم وگفتار و ذهن پدید آید آنرا کارمای جسمانی (kāyika) و کارمای ناشی ازگفتار (vācika) و کارمای ذهنی (manasika) می گویند. ولی سرچشمهٔ همهٔ « کارماها » همان ذهن و آگاهی (cetanā) است و اگر کارمای ذهنی متوقف شود کارماهای دیگر اثری نخواهند داشت. درواقع هیچکس ازکیفر کردارگذشتهٔ خود نمی‌تواند بگریزد. و « نه‌در آسمان و در میان دریاهاو نه‌در مغاره‌های کوهساران، هیچ جائی نمی‌توان یافت که انسان بدان پناه برد وازگزند اعمال زشت‌خود درامان باشد[1] ». «بدانگونه که سفر کرده‌ای هنگام بازگشت بخانه از استقبال دوستان و خویشاوندان برخوردار است ، بهمانگونه نیز آنکه اعمال نیک انجام داده است چون این‌جهان را ترک گوید و بدان‌بپیونددازاستقبال اعمال نیک خود درآنجابرخوردار خواهد شد[2] ».

داستان راهزنی بنام « آنگولیمالا » (Angulimalā) گواه این‌حقیقت است. این

۱ - *Dhammapada*, 127

Translated from Pāli by F. Max Müller, S. B. E, vol X

۲ - *Ibid*. 219 - 220

راهزن که گذشته‌ای تیره داشته است نزد « بودا » می‌رود و به‌آئین او می گرود و مبدل به راهبی بسیار مقدس می‌شود . روزی که‌وی برای گدائی به‌شهر« شاواتی » رفته بود، اهالی شهر که‌از شهرت پیشین اوآگاه بودند بسوی‌او هجوم می‌آورند وسنگبارانش می کنند . راهب بیچاره با پیراهنی پاره وسیمائی خون آلود نزد «بودا» می‌آید ولب بشکایت می گشاید ، « بودا » در پاسخ می گوید : « دیدی حال ای برهمن کیفر کردارهای گذشته را ، کرداری که ممکن بود باعث شود سالیان دراز رنج بری و سرگردان شوی وهزاران سال درجهنم بمانی، درصورتی که توحال درقید همین حیات آنها را تصفیه می کنی »[1] .

آگاهی - آگاهی (vijñāna) حلقهٔ سوم سلسلهٔ علل است که‌از ترکیبات ذهنی پدید آمده است . « بودا » در بارهٔ آگاهی به‌شاگردخود « آناندا » می گوید : « اگر آگاهی وارد بطن مادری نمی‌شد ، آیا صورت و اسم در آن پدید می‌آمدند ؟ - نه سرور من . اگر آگاهی پس از دخول در بطن مادری از آن خارج می‌شد ، آیا اسم و صورت(nāmarūpa) دراین مرتبهٔ هستی بوجود می‌آمدند؟- نه سرور من . اگرآگاهی از یک پسربچه یا دختربچه‌ای، بر کنده می‌شد ، آیا صورت و اسم در آن بچه‌ها رشد و نمو می کردند و توسعه و گسترش می‌یافتند؟ - نه سرور من[2] » .

هنگام مرگ درحالیکه عناصر دیگر چون جسم و احساس و ادراك معدوم می‌شوند، آگاهی همچنان باقی می‌ماند وحلقهٔ رابطه بین زندگی گذشته وآینده است . آگاهی هنگامی باطل می‌شود که سلسلهٔ علل قطع گردد و روح به « نیروانا » نائل آید . همانطوری که‌جسم انسان از عناصرمادی تشکیل یافته ، بهمانگونه نیزآگاهی از عناصر معنوی و لطیف مرکب است و چون انسان درگذرد ، آگاهی‌ای که از اعمال گذشته و آگاهیهای پیشین وی حاصل شده بود ، وارد بطن دیگری می‌شود

۱ - H. Oldenberg : *Buddha*, p. 243

۲ - *Mahānidāna suttanta*, II, 62

و در آن رشد و نمو می کند و به سیر تکامل خویش می‌پردازد و مرتبهٔ جدید هستی بوجود می‌آورد. در واقع آگاهی نطفه‌ای است که از وجود پیری به وجود جوانی منتقل می‌شود، مانند دانشی که از استادی به شاگردش انتقال یابد یا نوری که از چراغی به چراغ دیگر رود و یا مهری که برسندی حک شود. آگاهی است که صورت و اسم یعنی جسم و روان را پدید می‌آورد.

حال همانطوری که صورت و اسم (nāmarūpa) یعنی عالم جسمانی و روانی قائم بر آگاهی است، آگاهی نیز قائم برآنها است و همچنانکه اگر آگاهی وارد بطنی نمی‌شد، صورت و جسمی بوجود نمی‌آمد، بهمانگونه نیز اگر اسم وصورتی که قرارگاه آگاهی است وجود نداشت، نه پیدایش بود و نه پیری، نه مرگ بود و نه رنج. پس این دو لازم و ملزوم یکدیگرانند. و آنها را بادو دستهٔ نی‌مقایسه کرده‌اند که براثراتکاء بریکدیگر می‌ایستند و قرار می‌یابند.

اسم و صورت - حلقهٔ چهارم این سلسلهٔ علل است. این لفظ مرکب در «اوپانیشادها» نیز به چشم می‌خورد، ولی معنی آن در «اوپانیشادها» اشاره به تعینات ومحدودیتهائی است که نقاب برچهرهٔ آتمان می‌افکنند و همچون حجابی بین خالق و مخلوق جای می گیرند و مانع تجلیات حق می‌شوند، درحالیکه در آئین «بودا» اسم و صورت یک مفهوم کاملاً دیگری دارند و معنی خاصی یافته‌اند «بوداگهوشا» (Buddhaghoṣa) در رسالهٔ «ویسودی ماگا» معتقد است که مراد از اسم (nāma) اشاره به سه گروه احساس وادراک و تأثرات ذهنی است و غرض‌از صورت همان چهار عنصر و صور ناشی از آنها است. سپس می‌افزاید که «ناما» (nāma) بخودی خود می‌تواندتغییرات طبیعی از قبیل خوردن وحرکت کردن وغیره بوجودبیاورد، ولی «روپا»(rūpa) قادر بانجام‌دادن این تغییرات‌نیست، بلکه مانند کور وچلاق‌این دولازم‌وملزوم‌ومکمل یکدیگراند، وبمددیکدیگرتغییرات‌راپدیدمی‌آورند[1]

۱ - *Visuddhi - Magga* XVII - XVIII

H. Clarke Warren : *Buddhism in Translations*, Cambridge, 1953, pp. 184 - 85

اما هیچ مخزنی نمی‌توان یافت که مواد « ناماروپا » درآن انباشته شده وموجود شود و بدانگونه که هنگام نواختن نی، هیچ مخزن پیشینی وجود ندارد که نغمات نی از آن مایهٔ هستی گرفته باشد وچون نوای‌آن قطع گردد بهیچیک ازجهات فضا نیز نمی‌رود، بهمانگونه نیز تمام عناصر هستی ، چه با صورت چه بیصورت ، از عدم به هستی می گرایند و پس از پیدا شدن رو به‌زوال می‌نهند.

شش ادراك حسی ـ از«ناماروپا»(اسم‌وصورت)شش‌ادراك حسی(sadāyatana) بوجود می‌آیند که عبارت‌اند ازپنج حس یازمینهٔ ادراك و ذهن (manas) . حال این شش زمینهٔ ادراك یا بقول بودائیان شش « دروازه » باشیاء عینی برخورد می کنند و تماس‌حاصل می‌شود (spars'a)، چنانکه در سلسله علل منعکس است: « از شش حس ، تماس پدید می‌آید و از تماس احساس بوجود می‌آید ».

رابطهٔ بین آگاهی و ادراکات چیست؟ آگاهی را در رسالهٔ « می‌لینداپانها » به«نگهبانی تشبیه کرده‌اند که درمحل تقاطع چهارراهی ایستاده و مشغول تماشای اشیاءایست که از جهات مختلف‌عبور می کند». حال‌اگر بخواهیم بقول «داسگوپتا» خصوصیات این ارتباط را شرح دهیم بایستی بگوئیم : « آگاهی می‌داند(vijñanana) به‌پیش می‌رود (pubhangama) مرتبط می‌سازد (sandhāna) و بر« ناماروپا » استوار است[۱] ».

هنگام ادراك شیئی ، آگاهی است که آن ادراك را تعقل می کند و هنگامی که مدرکات بشکل صورذهنی درمی‌آیند، باز آگاهی است که به‌ماهیت آنها شاعر است واز کیفیات‌آنان یقین‌حاصل‌می کند. مراتب‌آگاهی همچون‌امواجی پشت سرهم ظاهر می‌شوند ، و این توالی آنچنان سریع انجام می‌پذیرد که مراتب ذهنی پیوسته و متصل و یکپارچه ظاهر می گردند ، حال آنکه هر مرتبهٔ آگاهی سه مرحله دارد: ایجاد (utpāda) توسعه (sthiti) و انحلال (bhaṅga)، و به‌لحظهٔ بسیارکوتاهی که

۱ - S. Dasgupta : *op. cit* , p. 89

درآن این‌سه امر متوالی تحقق میابند ، لحظهٔ ذهنی (cittaksa*n*am) گفته‌اند . آنچه از مرتبهٔ آگاهی پیشین پدید آمده حال موجود نیست و در آینده نیز نخواهد بود ، آنچه بایستی که‌از مرتبهٔ آگاهی‌آینده پدیدآید، درگذشته موجود نبوده ، و در حال بوقوع نپیوسته است ولی در آینده موجود خواهد بود. آنچه از مرتبهٔ آگاهی حاضر پدید می‌آید ، حال موجود است و درگذشته وجود نداشته و در آینده نیز موجود نخواهد بود[1] .

تماس و احساس و میل - درسلسلهٔ علل چنین آمده : « از تماس ، احساس پدید می‌آید واز احساس میل وعطش بحصول می‌پیوندد » . مراد از احساس‌حالات متضادی است که مارابسوی خوشی و تلخی وکامیابی وناکامی وغیره می کشاند. همین احساسات از سوی دیگر هستی بخشِ عطش و میل و حرص (سانسکریت *tṛṣṇā* پالی tanhā) است. درآئین « بودا » عطش و میل را مبدأ و سرچشمهٔ همهٔ دردها و رنج‌ها دانسته‌اند و می‌گویند : همانگونه که اگر ریشهٔ درخت بریده‌ای سالم بماند ، درخت دوباره رشد و نمو می کند و شاخ و برگ بسیار می گستراند ، همانطورنیز اگر محرك اصلی میل و عطش معدوم نگردد ، رنج نضج می گیرد و از نوطغیان و عصیان می کند[2] . واگر آتش میل و عطش فرونشیند ، آدمی ازگردونهٔ مرگ و زندگی خلاصی نخواهد یافت و دراقیانوس « سامسارا » سرگردان خواهد ماند، زیرا رنج ومحنت ازهمین بلای پیگیر سرچشمه می گیرد. عطش ومیل برحسب اینکه یکی از مراکزحسیِ بخصوص موجب پیدایش آن شده باشد، شش قسم‌است و با عضو حسی‌ای که باعث ایجادآن شده است، هم‌بستگی‌نزدیك دارد و بدان دل می‌بندد و علاقه می‌ورزد .

همین علائق و توجه به‌دنیای خارجی مظاهر ، سبب می‌شود که دلبستگی (upādāna) از عطش ومیل بوجود آید ، ولی وجود دلبستگی‌ها مستلزم آنست که

---

۱ - *Visuddhi - Magga*, VIII

۱ - H. Oldenberg : *Buddha*, p. 230

محرکی چون میل وعطش موجود باشد. چنانکه «اوپانیشاد» می گوید: «هرآنچه انسان میل می کند درانجام دادن آن همت می گمارد». این دلبستگی وعلاقه به جهان را با مواد سوخت شعلهٔ آتشی مقایسه کرده‌اند و زندگی آدمی را بمثابهٔ شعله آتشی پنداشته‌اند، یعنی زندگی انسان مانندآتشی بی‌قرار مدام می‌افروزد و زبانه می کشد ومادام که سوخت به‌پایان نرسیده است، شعله همچنان به‌آتش افروختن و روشنائی افکندن ادامه می‌دهد و تا موقعی که سوخت «دلبستگی»های انسان بدان هستی می‌بخشد، این‌شعله می‌افروزد و از محلی به‌محل دیگرو از مرتبه‌ای به‌مرتبهٔ دیگر، از جهنم تا بهشت و از فردوس تا دوزخ، سرگردان می‌ماند و برسبیل متصاعد مدتی چند بالا می‌رود و برسبیل متنازل نزول می کند و برحسب دگرگونیهای آدمی که براثر گردش پایان‌ناپذیرچرخ حیات بوجودآمده، صورت نوی می یابدوهمچنان می‌سوزد و دمی آرام نمی گیرد، مگر آنکه سوخت آن به‌پایان رسد و چراغ هستی همچون شمعی درسکوت شب آرام «نیروانا» خاموش شود.

مرتبهٔ هستی و پیدایش - از دلبستگی‌ها مرتبهٔ وجود[1] (bhava) پدید می‌آید وازمرتبهٔ‌وجود، زایش‌وتولد(jāti) پیدا می‌شودواز تولد،پیری ومرگ (jarāmaraṇa) حاصل می‌شود. پس‌این دائره انتها ندارد وبمثابهٔ‌حلقهٔ‌بسته‌ایست که‌تاابد درگردش است وآنی از حرکت دورانی خود باز نمی‌ماند.

نیروانا (سانسکریت nirvāṇa - پالی nibhāna)

«نیروانا» هدف ممتاز آئین بودا است. «نیروانا» یعنی فرونشاندن عطش تمایلات وگریز و آزادی ازسلسلهٔ علل پیدایش‌ها و رنج‌جهانی و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که براثر طریق هشت‌گانهٔ بودائی تحقق می‌پذیرد. چنانکه «بودا»

---

۱ - غرض ازمرتبهٔ هستی یا وجود، «شدن» به انگلیسی «becoming» و به‌فرانسه «devenir» است، درآئین بودا وجود معادل نمود وشدن است.

می گفته است: اینست ای راهبان حقیقت شریف فرونشاندن رنج، یعنی خاموشی میل و عطش بواسطهٔ نابودی کامل تمایلات[۱] و این خاموشی ، ای راهبان بمثابهٔ چراغی‌است که باسوخت (روغن) می‌سوزد ولی چراغی که دیگربدان سوخت ندهند و از فتیلهٔ‌آن نگاهداری نکنند ، بعلت تمام شدن و تجدید نشدن سوخت ، شعله‌آن، ای راهبان ، فرونشیند و آن چراغ خاموش گردد » .

در تفسیر « نیروانا » بین ارباب تحقیق اختلاف نظر وجود دارد . « پوسن[۲] » آنرا مقام‌سرور وشادی وخاموشی و « موجودیت تصورناپذیر» و« مقام تغییرناپذیر» بیان کرده است . آیا « نیروانا » مقامی است مطلق که برفراز مظاهر و پدیده‌های عالم‌جای گرفته ؟ . آیا بایدآنرا نوعی‌خلأ تعبیر کرد؟ در بسیاری‌از آثارمقدس‌بودائی چون « ماجهیمانیکایا» (majjhima nikāya) و « سامیوتانیکایا » (saṃyutta nikāya) این‌مطلب رانزد بودا عنوان کرده‌اند، ولی وی از دادن پاسخ‌مثبت همواره اجتناب ورزیده اینست که هر گونه تفسیری که از « نیروانا » در جهت مثبت و یا منفی بعمل آید نزد بودائیان کفر محض تعبیر خواهد شد .

«پوسن» معتقد است که از « نیروانا » دو قسم تعبیر شده است : یکی مفهوم گریز و آزادی از ناپایداری مظاهرجهان است واحتمال دارد که این مفهوم گروهی رابه‌این عقیده واداشته باشد که بمثابهٔ برهمن‌وآتمان اوپانیشادها، مراد از «نیروانا» ارتقاء یافتن به مقام مطلق وجاویدانی و بقای سرمدی است ، ولی در عین‌حال عدم اعتقاد و اعتناء به‌اصل ثابت و جوهر ساکن ، ممکن است پارهٔ دیگری را به این نتیجه رسانیده باشد که «نیروانا» انقطاع و خاموشی پدیده‌ها و سکوت محض است . البته باید متذکر بود که بیشتر بودائیان مفهوم ثانی « نیروانا » را پذیرفته وحجت قرار داده‌اند[۳] .

۱- *Ibid* . p. 211

۲ - L. de la Vallée Poussin : *Nirvāna*, E. R. E, vol.IV, pp. 376 - 379

۳- L. de la Vallée Poussin : *Nirvāna*, Paris, 1925

«داسکوپتا» می گوید: «به‌نظرمن کوشش کاملاً بیهوده‌ایست که‌بخواهیم «نیروانا» رابعنوان یک تجربهٔ جهانی شرح بدهیم و هیچ طریق بهتری برای بیان‌آن نیست، مگر آنکه بگوئیم «نیروانا» فرونشاندن جملهٔ رنجها است، و مقامی است که در‌آن کلیهٔ تجارب عالم‌خاموش‌می‌شوند واین نه‌می‌تواند مثبت تلقی شود و نه‌منفی. هرآنکس بکوشد که «نیروانا» را همچون مقام مثبت یا منفی یا فقط مقام عدم و انهدام تعبیر کند، نظری در پیش گرفته که در آئین بودا آنرا کفر و الحاد می‌دانند. درست است که این طرز بیان مردمان عصر جدید را ارضاء نمی کند و ما می‌خواهیم مطالبی بیشتر دربارهٔ معانی آن بدانیم ولی پاسخ دادن قطعی برای‌اینکه «نیروانا» چیست امکان ناپذیر است زیرا خود بودائیان این‌سؤالات را بی‌ربط وغیر شرعی‌تعبیر کرده‌اند»[1].

«نیروانا» چنانکه گفته شد سکوت محض است و سکوت را به‌لباس اصوات نتوان آراست وآنرا بهیچ عبارت و گفتاری مزین نتوان ساخت، زیرا آن بیرنگ وصفت است و رنگ ادراکات بدان تعلق نمی گیرد. «نیروانا» خود دلیل خود است. وتا کسی بدان مقام نرسیده وارتقاء نیافته باشد، بحث در اطراف آن بی‌حاصل واتلاف وقت خواهد شد. چگونه می‌توان به‌نابینائی نقش طراوت بخش طلوع خورشید را در آفاق بیکران دریاهای‌آرام، بیان کرد، و یا منظرهٔ سایه روشن لکه ابری راکه نیمه نقابی برچهرهٔ تابناك ماه می‌افکند وجهانی نیمه خیال انگیز ونیمه واقعی پدید می‌آورد درنظر او مجسم کرد.

«نیروانا» انتها و هدف غائی تعلیمات بودائی است و مستلزم آنست که جویندهٔ حق ابتداء به‌واقعیت حق، بیدار شده باشد، مانند خود بودا که زیر درخت روشنائی ناگهان به‌واقعیت مطلق رسید و بقول بودائیان روشنائی محض در اعماق وجودش تابید و درحالیکه شمع هوا و هوس دنیا، خاموش می‌شد،

۱ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. ۱۰۹

چراغ روشنائی حق در دل او می‌افروخت و پرتو برسایه‌های تیره نادانی می‌افکند ولبخنداسرارآمیزی برلبان مرتاض بزرگ نقش می‌بست. لبخندی که قرنهای متمادی است که در تمثالها و مجسمه‌ها و تصویرهای بودا و «بودی ساتواها» منعکس است و راز آن در دل هر بودائی واقعی متجلی است. لبخندی که هم‌نوعی استهزاء به عدم ثبات اشیاء و ناپایداری سلسلهٔ علل وگردش بی‌پایان ذرات هستی و رقص کائنات تعبیر می‌تواند شد وهم نوعی ترحم‌پاك و خالص و شریف و خالی ازگزند احساسات ، ترحم به‌اندوه و رنج پایان ناپذیر موجودات سرگردانی که گریبانگیر چرخ «باز پیدائی» اند و زیر چرخ‌آسیاب هستی ، در انتظار آرامش خیالی ، عمری را به‌تلخی سپری می کنند ومقدار اشکهائی که طی آوارگی خود در سلسلهٔ مراتب هستی از دیده فرو ریخته‌اند از مقدار آب اقیانوسها بیشتر است - ترحم برای حال آنهائی که همت گام برداشتن در راه آزادی ندارند.

فصل پنجم

تراوادا و ماهایانا

تاریخ دقیق پیدایش مکتب «ماهایانا» (mahāyāna) بدرستی معلوم نیست. ولی جدائی فرقهٔ «ماهاسانگیکا» (mahāsanghika) از فرقهٔ «تراوادین»(theravādin) در سال چهارصد پیش‌از میلاد تحقق یافت و فرقهٔ «ماهاسانگیکا» بعدها بصورت مکتب «ماهایانا» درآمد. لفظ «هی‌نایانا» و «ماهایانا» را چرخ کوچک (کوچک hīna ـ چرخ yāna) وچرخ بزرگ (بزرگ mahā ـ چرخ yāna) گفته‌اند. ولی بایستی بخاطر آورد که کلمهٔ «هی‌نایانا» عنوانی است که مکتب مقابل یعنی «ماهایانا» متداول کرده و شایسته‌است بجای «هی‌نایانا» لفظ «تراوادا» (theravāda) استعمال شود. این دو تیره را شمالی و جنوبی نیز نام گذارده‌اند، چه گسترشی یکی یعنی «ماهایانا» در شمال آسیا بوده وتوسعهٔ دیگری یعنی «تراوادا» در جنوب بوده است.

«آسانگا» در رسالهٔ «ماهایاناسوترا لانکارا» (mahāyānasūtrālamkārah) اختلافات بین این دو تیره را بیان می کند و معتقد است که مقام «تراوادا» از «ماهایانا» از لحاظ هدف و تعلیمات پائین‌تر است و از همین جهت آنرا «هی‌نا» (hīna) کوچک نام گذارده‌اند. یعنی هدف غائی «تراوادا» رسیدن به‌نجات وآزادی شخصی است. حال‌آنکه «ماهایانا» این نجات را نه‌فقط از جهت شخصی می‌جوید بلکه می‌خواهد که تمام موجودات عالم از برکت آن برخوردار شوند. رساله‌ها و آثار «تراوادا» به‌زبان پالی نگاشته شده است حال آنکه آثار و مآخذ «ماهایانا» بیشتر به سانسکریت‌است. «تراوادا» مدعی است که اصالت تعلیمات بدوی بودا را حفظ کرده و صفات‌پاك و بی‌تکلف و سازمان رهبانی آنرا نگاهداشته‌است، حال‌آنکه

می‌توان گفت « ماهایانا » به‌تفسیر آئین بودا رنگ عرفانی بخشیده است[1].

تیرهٔ «تراوادا» توسعه و گسترش آثار مقدس پالی است ومبانی آن در رساله های «آبی‌دارما» متعلق به‌مکتب‌فلسفی « وی‌باشیکا » (vaibhaṣikas) و آثار مفسرین پالی چون « بوداگهوشا » (Buddhaghoṣa) منعکس است. مبانی فلسفی این مکتب در فصل مربوط به مکاتب « تراوادا » بحث خواهد شد. در اینجا فقط به‌جوانب کلی آن اشاره می‌شود.

بنابه‌این تیرهٔ آئین بودائی ، همهٔ عناصر و واقعیتهای جهان گذرنده‌اند و یا طبق‌مکتب«سوترانتیکا» (sautrāntikas) آنی‌وبرق‌آسا هستند(yat sat, tat kṣanikam). جوهر ثابت وحقیقت جاویدی وجود ندارد، و نه می‌توان در پس مظاهریا در وجود انسان «خود» یاحقیقت ثابتی (anattā) یافت. اشیاء متشکل‌از استمرارعناصر گذرانده و برق‌آسا (dharmas) و ناپایداراندکه بمجرد اینکه پدید می‌آیند فانی می‌شوند. شخصیت ثابتی که بیاندیشد و احساس کند وجود ندارد ، وما فقط با یک سلسله تفکرات واحساسات مواجه هستیم. جهان بمنزلهٔ صحنهٔ پیدایش وانهدام پدیده‌هائی چند است که گرد هم می‌آیند وباهم می‌آمیزند وعلت و معلول یکدیگر واقع می‌شوند و مظاهرشخصیت و وجود (skandhas) را تشکیل می‌دهند. هدف نهائی رسیدن به « نیروانا » است و بحث دربارهٔ مبدأ و معاد و اصول جهانشناسی و غیره بی‌فایده و بی‌حاصل است. ولی درگروهی از رساله های پالی اشاراتی به این مسائل شده و « تراوادا » نتیجه‌ای از آن نگرفته است. بعنوان مثال درگفتگوئی که بین پادشاه «کوشالا» ویک راهبه انجام می‌پذیرد راهبه دربارهٔ حیات بعداز مرگ می گوید: «وجود آن شخصی‌را که به‌کمال رسیده است دیگرنمی‌توان با محک عالم جسمانی

۱- A. K. Coomaraswamy : *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Bombay, 1956 , p. 223

سنجید، چون او دریای بزرگ و ژرف و بی‌انتها و عمیق است[۱]». در جای دیگر چنین آمده: «ای بهیکو (پالی - bhikku یعنی راهب) اصلی هست که زائیده نشده و بوجود نیامده وآفریده نشده وصورت نپذیرفته‌است، چه اگر این اصل زائیده نشده، بوجود نیامده، ناآفریده، صورت نپذیرفته، واقعیت نمی‌داشت، گریز ازجهان بوجود آمده، آفریده شده، وصورت پذیرفته، میسرنمی‌بود[۲]».

«تراوادا» معتقد است که نجات را در قید همین حیات نیز می‌توان تحصیل کرد. انسان باید مبدل بیک «ارهات» (arhat) «یا زنده آزاد» (jīvan mukti) بگردد. بعبارت دیگربایستی از سلسلهٔ علل و اسباب که پدیدآورنده و هستی‌بخش جمله دردها و رنج‌ها است، بگریزد و طریقی که برای این خلاصی تجویز می‌شود شامل مراتب شهود حقایق (dars'ana) و تفکر و مراقبهٔ (bhavanā) چهار حقیقت شریف بودائی است. برگزیدگان این راه نجات بجائی می‌رسند که عطشِ شهوات را فرو می‌نشانند و گردونهٔ مرگ و حیات ازحرکت بازمی‌ایستد و آنها وارد جزیره و شهر «نیروانا» می‌شوند.

در نظر پیروان این مکتب «بودا» موجود اساطیری و الهی نیست، بلکه آدمی است چون همهٔ انسانها وفقط ازاین جهت سزاوار نیایش است که راه «نیروانا» را به انسانها آموخته و خود در این جهان خلاصی حاصل کرده است. عبادت او بمنزلهٔ یادبود خاطرهٔ اوست و مبحث عشق عرفانی (bhakti) که بین عابد و معبود برقرار می‌شود و عبادت را بنوعی حالت وصال عرفانی و عشق الهی مبدل می‌سازد در آئین «تراوادا» دیده نمی‌شود. یکی ازعلل گسترش و موفقیت «ماهایانا»، بوجود آوردن همین عشق و عبادت توأم باشوق بوده است که مفهوم خشک «زنده آزاد» «تراوادا» را تعدیل کرد و توده‌های مردم را که بیشتر متمایل به راه قلب بوده‌اند تااحترازخشک وخالی از آلایشها، بخود جلب کرد. ولی دربارهٔ این مطلب

---

۱ - *Avyākala Samyutta* نقل از A. K. Coomaraswamy : *Ibid*. p. 224

۲ - *Ibid*. p. 224

نیز باید خاطرنشان ساخت که در برخی از کتب مقدس پالی شوق و جذبه عرفانی‌ای که موجب پیوند عابد و معبود می‌شود بکرات دیده شده است. چنانکه «بودا» خود می‌گفته‌است: «هرکس بمن عشق ورزد و ایمان داشته باشد، ملکوت‌آسمان از آنِ او خواهد بود[1]».

حال ضروری است نکته‌ای چند دربارهٔ اختلافات بین این دومکتب گفته شود:

الف - درمکتب «تراوادا» چنانکه گفته شد، راه آزادی و نجات فقط برای بعضی‌ها گشوده بود و این برگزیدگان می‌توانستند درقید همین حیات به «نیروانا» نائل آیند و زنده آزاد شوند. درحالیکه «ماهایانا» معتقد است، انسان برای‌آنکه بتواند عطشِ تمایلات خود را فرونشاند بایستی در بادی امر از خرمن فضائل اخلاقی و معرفت «بودی ساتواها» توشه‌ای برگرفته باشد، بعبارت دیگر بایستی وارد راه صعودی بوداهای آینده (boddhisattvācharya) شده باشد. این‌طریقت را بقول «پوسن[2]» بجای «چرخ بزرگ» (mahāyāna)، می‌توان «چرخ بوداهای‌آینده» (boddhisattvayāna) یا «روش بدست آوردن فضائل و کرامات بودی ساتواها» (pāramitayāna) که ترحم وصبر را نیز شامل است نام گذارد.

راه بوداها راهی است که برای همه باز است و همه می‌توانند قوس صعودی «بودی‌ساتواها» را بپیمایند و سرانجام به «نیروانا» نائل آیند.

«سوزوکی» (Suzuki) محقق بزرگ ژاپنی دربارهٔ مفهوم روشنائی و «به واقعیت رسیدن» در آئین بودا می گوید: «مفهوم روشنائی (بیداری) بودا تأثیر عمیقی در گسترش آئین «ماهایانا» داشته است. رسالهٔ «سادارماپونداریکا» (saddharma puṇḍarīka) بمنزلهٔ بزرگترین اعتراض پیروان «ماهایانا» علیه‌تصوری است که مکتب «تراوادا» از «بودا» داشته است. «تراوادا» بودا را انسانی‌چون همهٔ انسانها می‌پنداشت که تحت شرایط تاریخ و عوامل روانشناسی (معمولی)

---

۱ - *Majjhima Nikāya*, 122

۲ - L. de la Vallée Poussin : *Mahāyāna*, E. R. E, vol VIII, pp. 330 - 336

می‌زیسته است، ولی پیروان «ماهایانا» به‌چنین تعبیر عادی و در خور عقل سلیم، اکتفاء نکردند. زیرا آنها در امر روشنائی و بیداری «بودا» واقعیتی می‌دیدند که در اعماق قلب ایشان تأثیر می کرد و طلبی جهتِ وصال به این واقعیت، در دل آنان، پدید می‌آورد و سرانجام به این نتیجه رسیدند که بودا به‌بیداری و روشنائی مطلق خود، هزاران سال (kotis) پیش نائل آمده‌است. حوادث تاریخی که‌از نوشته های «آگاما» و «نیکایا» برمی‌آید و سائل ماهرانه (upāya kauṣalya) ایست که برای پیشرفت معنوی انسانها ونیز جهت ارشاد و هدایت آنان، در راه «بوداها» عرضه شده. پس روشنائی و بیداری بودا همان واقعیت جهان و اساس «مقام بودائی» است و به «روشنائی و بیداری» نائل آمدن یعنی فعلیت بخشیدن به واقعیت مطلق که در ضمیر انسان است[۱]».

ب - مکاتب فلسفی «تراوادا» واقعیت وجود انسان را مرکب ازترکیبات گذران عناصر ناپایدار (skandhas) می‌دانستند و واقعیت عینی و ذهنی جهان را می‌پذیرفتند. ولیکن مکاتب‌فلسفی «ماهایانا» چون مکتب «مادیامیکا» (mādhyamika) و «ویجنیاناوادا» (vijñānavāda) به‌این نتیجه رسیدند که نه‌فقط «خود» (ātman) یعنی «واقعیت ثابتی» وجود ندارد بلکه واقعیتهای عینی نیز بهمانسان غیرحقیقی‌اند و بمنزلهٔ خلائی (s'ūnya) بیش نیستند.

فرضیهٔ عدم خود (anattā) که در مکاتب فلسفی «تراوادا» هم وجود داشت، در «ماهایانا» مبدل به‌خلأ عالمگیر و جهانی شد و بالنتیجه فرضیهٔ تهی بودن عناصری که در ترکیبات موجودات گردهم می‌آیند و نیز اعتقاد اینکه «آتمان» هم خلائی بیش نیست (dharmanairātmya)، جایگزین فرضیهٔ «عدم جوهر ثابت» آئین «تراوادا» گردید و بدین‌وسیله «ماهایانا» شالودهٔ فلسفهٔ جدیدی را می‌ریخت

۱ - D. Suzuki : *Essais sur le bouddhisme Zen*, traduction francaise, Paris 1943, vol. I, pp. 83-85

که بموجب آن نه‌فقط « اصل ثابتی » (آتمان) وجود نداشت بلکه کلیهٔ اشیاء خلأ و تهی بودند وعالِم ومعلوم، مصنوع ذهن و پدیده‌های بی‌بود بودند وخارج‌از ذهن (مخصوصاً در مکتب ویجنیانا وادا) هیچ محمِل واساسی وجود نداشت.

ج ـ نکتهٔ سومی که اهمیت بسزائی دارد، ایجاد علم‌الاساطیر مفصل و دامنه‌داری است که نظیر آن در آئین « تراوادا » دیده نمی‌شود. « بوداها » در گذشته بسیار بوده‌اند و خود « بودا شاکیامونی » پیش‌ازآنکه بدین‌جهان ظاهرشود، «بودی ساتوائی» بوده‌است که در فردوس برین (tuṣita) می‌زیسته‌است. فرضیهٔ سه‌جسم (trikāya) بودا، عناصرجدید جهانشناسی وعرفانی وارد آئین «ماهایانا» کرده است:

۱ـ اولی جسم‌حق و قانون یا « آئین»است (dharma) که آنرا « داراما کایا » (dharmakāya) می گویند. این جسم حقیقت ذاتی بودا و همهٔ موجودات است وآنرا « حالت بودن‌آنچیزی که هست » (dharmāṇām dharmatā) تعبیر کرده‌اند. مکتب «مادیامیکا»آنرا معادل همان مفهوم خلأ (s'ūnyatā) دانست،بطوری که انسان فقط در«نیروانا»به‌واقعیت‌آن می تواند پی‌برد وبدان ممتاز گردد. مکتب دیگر«ماهایانا» که به «یوگاچارا» معروف است این جسم را چنانکه در فصل مربوط به‌این مکتب مشاهده خواهد شد، « بطن بوداها » (tathāgata garbha) و اساس و همانندی محض همهٔ موجودات (bhūtatathatā)[1] یا « مخزن آگاهی » (ālayavijñāna) که هستی‌بخش جمله واقعیتهای جهان است، تعبیر کرد. آنچه از این مفاهیم برمی‌آید اینست که « داراما کایا » ذات مطلق و نامتناهی بودا و آئین است و این واقعیت جاویدانی است و از ازل بوده و خواهد بود.

۲ ـ جسم دیگر بودا را « سامبهوگا کایا » (saṃbhoga kāya) یا جسم « سرور و شادی » و روشنائی دانسته‌اند. این جسم در واقع جسم آسمانی و ماوراء طبیعی « بودا » است که فقط به قدیسین و عرفای بزرگ مشهود است و صورت ملکوتی

---

۱ ـ ترجمهٔ تحت‌اللفظی « بوتاتاتهاتا » یعنی «آنچنانی همه موجودات»

جمله بوداها و « بودی ساتواها » است که در عوالم آسمانی زیست می کنند. این جسم را رویتِی اعجازآمیز و باشکوه و تصور ناپذیر بیان می کنند که فقط با بصیرت باطن و خلوص کامل آن برگزیدگانی که از دریای سامسارا عبور کرده و به ساحل آرامش پیوسته‌اند ، دیده می‌شود.

۳ - جسم سوم « نیرمانا کایا » (nirmāna kāya) است این جسم را می‌توان جسم « ظاهری » و تخیلی بودا دانست. یعنی جسمی که بواسطهٔ نیروی جاودانه و متخیله و به‌برکت افسون ظاهر می‌شود و مراد از آن جسمی است که بودا هنگام نزول و ظهور به‌جهان پدیده‌ها بخود می گیرد و بدیهی است که این جسم تخیلی بیش نیست و نه گوشت دارد و نه استخوان و آثاری از خود باقی نمی گذارد[1].

تمام بوداها از این جسم لطیف بهره‌منداند چنانکه بودا « شاکیامونی » خود می گفته است « من حلقه‌ای در سلسلهٔ بیشمار بوداها هستم ، بوداهای بسیار پیش از من پدید آمده‌اند و بوداهای بسیاری نیز بعد از من خواهند آمد »[2].

بودی ساتوا - یکی از خصائص دیگر « ماهایانا » عبادت و پرستش بوداهای آینده است که آنها را « بودی ساتوا » (boddhisattva) می گویند. « بودی ساتوا » مرکب است از دوجزء « بودی » (boddhi) یعنی خرد و عقل و « ساتوا » (sattva) یعنی جوهر ، بعبارت دیگر « بودی ساتوا » کسی است که جوهرش خرد و دانائی است. « بودی ساتواها » موجودات اساطیری هستند که از جسم نورانی (sambhoga kāya) بوداها بهره‌منداند و در فردوس « توشیتا » روی تخت مجلل جای گرفته و گروه قدیسین و اولیاء گرداگرد آنها نشسته‌اند و آنها پیامبرانی جهت نجات انسانها به‌زمین می‌فرستند و سرنوشت انسانها دست این خدایان است. انسان باید این موجودات بزرگ (mahāsattva) راعبادت کند (bhakti) و در مدح و ثنای

---

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Ādibuddha*, E. R. E, vol.I, pp. 97 - 98

۲ - *Anguttara Nikāya* نقل از S. Radhakrishnan : *op. cit*, p. 599

آنها لب به ستایش بگشاید و اگر خواستار آزادیِ « نیروانا » است بایستی راه این « بودی ساتواها » را بپیماید وجوهر پاك آنان را در دلش بپروراند. «بودی ساتوا» میانجی و واسطه‌ایست که موجبات وصول به‌مقام « نیروانا » را فراهم می‌سازد. در آئین « تراوادا » طریق رسیدن به‌مقام « بودا » بکمک راه هشت‌گانه انجام می‌پذیرفت ولی در آئین « ماهایانا » این طریق هشت‌گانه مبدل به‌مقامات ده‌گانه و فضائل ششگانه (das'a bhūmi, pāramitā) [۱] « بودی ساتواها » گردیده است.

این شش فضیلت « بودی ساتواها » عبارت‌اند از: بخشش و ترحم (dāna)، همت ونیروی معنوی (vīrya)، تهذیب اخلاق (s'īla)، صبر و بردباری (kṣānti) ، تفکر و مراقبه (dhyāna) و بالاخره خرد و فرزانگی (prajñā) .

مقامات دهگانهٔ «بودی ساتوا» به‌اختصار عبارت‌انداز:

۱- مقام سرور و شادی (pramudita) که در آن کمالات بخشایشگری وترحم (dāna) [۲] « بودی ساتوا » جلوه گر می‌شود.

۲ - مقام پاکی (vimalā) که در آن کمالات اخلاقی (s'īla) ظاهر می‌شود.

۳ - مقام سوم را تجلیات (prabhākarī) صبر و بردباری (kṣānti) می گویند و در این‌مرحله «بودی ساتوا» از خشم و نفرت و سایرلکه های تیرهٔ روح‌آزاد می گردد و برآنها غلبه می‌یابد.

۱- کلمهٔ فضیلت یا«پارامیتا» (pāramitā) مرکب است از دو جزء «پارام»(pāram) یعنی آن ساحل ، و « اتیا » (ita) یعنی « رسیده » ، « پیوسته » و مراد از آن یعنی « آنکسی که بدان ساحل پیوسته‌است»، یا کسی که از دریای «سامسارا» عبور کرده وبه ساحل آرامش «نیروانا» نائل آمده است. اگر این کلمه چون صفت استعمال شود مفهوم « به‌نیروانا پیوسته » را دربر خواهد داشت و اگر چون اسم استعمال شود به‌معنی فضیلت وکرامت خواهد بود.

۲ - در این‌مقام «بودی ساتوا» سوگند یاد می کند که در راه معرفت وفرزانگی همت گمارد و راه باشکوه « بوداها » را برگزیند و بارگناه‌های جملهٔ موجودات را بدوش خود گیرد و مادام که جمیع موجودات به‌رستگاری نرسیده‌اند او نیز از پیوستن به « نیروانا » اجتناب ورزد.

٤ - مرحلهٔ چهارم را درخشان و فروزان (arcismati) می گویند. در این مقام همت معنوی (vīrya) ظاهرمی‌شود و « بودی ساتوا » برنفس و خود آگاهی خویش تسلط پیدا می کند.

۵ - به مرحله پنجم صفت « تسخیر ناپذیر بودن » (sadurjayā) اطلاق شده است، چه در این مرحله نیروی مکاشفه و حالات مراقبه (dhyāna) ظاهر می‌شوند و « بودی ساتوا » به کنه‌چهار حقیقت شریف بودائی پی‌می‌برد.

۶- مرحلهٔ ششم را «آبی‌موکی» (abhimukhī) یا «روی بسوی‌بودا گردانیده» می گویند. در این مرحله مقام معرفت متجلی می‌شود و « بودی ساتوا » به‌حقیقت سلسلهٔ علل و معلولات واقف می‌شود.

۷ - مقام هفتم‌را « دوررو » (durangamā) می گویند. مقام‌هفتم مرحلهٔ جمع مقامات پیشین است. خرد « بودی ساتوا » در این‌مقام به اوج قدرت معنوی ومنتها درجهٔ کمال خود رسیده است. ولی « بودی ساتوا » هنوز انسان است و نه خدا. «بودی ساتوا» را دراین‌مقام، فرمانروای جهان‌یا« گردانندهٔچرخ گیتی»(cakravartin) می گویند، وی با اینکه در این مقام از پلیدیهای بشریت پاك و منزه است و لیکن هنوز بمقام‌خدائی نائل نیامده است. « بودی ساتوا » در این‌مقام واجد کلیهٔ شرایط یك بودای آینده است، از اینرو مقام هفتم را مرحلهٔ واپسین‌دوران آمادگی جهت کسب سه مرحلهٔ آخر می‌دانند که نهایت آن دست یافتن به‌معرفت بوداها است.

۸ - مقام هشتم راسکون و «بی‌حرکتی» (achalā) می گویند چه در این مقام « بودی ساتوا » ازجهان صیرورت و بازپیدائی‌خلاص می‌شود و برحقیقت ژرف عدم پیدایش اشیاء واقف می گردد.

۹ - مقام‌نهم‌مقام«نیکسرشتان» (sadhumatī) است، زیرا او دراین‌مقام کاملاً منزه است وکردارش‌آلوده به‌ثمرات خوب و بدنیست. « بودی ساتوا » حتی دراین مقام نیز به آرامش شخصی خود اکتفاء نمی کند و درصدد اشاعه و انتشارآئین برمی‌آید و می کوشد که همهٔ موجودات را از برکت آن برخوردار سازد.

۱۰ - مقام دهم را «ابر آئین» (dharmamegha) می گویند. «بودی ساتوا» در این مرحله به‌معرفت بودائی رسیده است و خود مبدل به ابر و میغ آئین شده که باران ترحم و مرحمت به‌زمین می‌افشاند، تا گردوغبار پلیدیها پاك شود وآئینهٔ دل انسانها صیقلی گردد و درخت فضائی اخلاقی ریشه بدواند و شاخساران آن بهرسو گسترش یابد وانسان از دریای «ناپیدا کرانهٔ» «سامسارا» خلاص گردد و ازگزند رنج و درد در امان باشد[1].

بودای تفکر ومراقبه - در «ماهایانا» مفهوم یکتاپرستی نیز به‌چشم می‌خورد. طبق این مفهوم همهٔ بوداها تجلیات بودای نخستین (Ādibuddha)اند. این بودای اولی بی‌شباهت به‌برهمن آئین هندو نیست. یعنی «خود پرورده» و قائم‌به‌خویشتن است (svayambhū). بودای نخستین همواره در نیروانا است وروشنائی محض است. او بواسطهٔ قوهٔ متخیله و شهودی خویش، پنج بودا پدید می‌آورد که آنها را «بودای تفکرومراقبه» (dhyāni buddha) می گویند وعبارت‌انداز: «ویروچانا» (Vairochana)، «آکشوبیا» (Akṣobhya)، «رانتاسامباوا» (Ratnasambhava)، «آمی‌تابا» (Amitābha)، و «آموگاسیدا» (Amogasiddha).

اینان نیزبترتیب چهار «بودی ساتوا» بوجودمی‌آورند که‌آنها را «بودی ساتوای تفکر و مراقبه» (dhyāni boddhisattva) می گویند و عبارت‌اند: «سامانتابهادرا» (Samantabhadra)، «واجراپانی» (Vajrapāni)، «آوالوکیتا» (Avalokita) و «ویشواپانی» (Vis'vapāni). این چهار «بودی ساتوا»، پرورد گاران عالم طبیعی هستند وآفرینش‌آنان ناپایدار و فانی‌است. گویا سه‌آفرینش پیشین ازمیان رفته است و اینك عصر آفرینش «بودی ساتوای» چهارم «آوالوکیتا» (Avalokita) است، و بودای محافظ این آفرینش «آمی‌تابا» (Amitābha) نام دارد، و بودای آموزندهٔ

---

۱ - رجوع شود به:

Mahāvastu, translated by J. J. Jones, London, 1949, 2 volumes

L. de la Vallée Poussin : *Boddhisattva*, E. R. E, vol.II, pp. 739 - 753

این عصرآفرینش که تجسم یافت و ظاهر شد ، همان « بودا شا کیامونی » است .

طبق سنن یکتاپرستی بودائی که اصولاً در نپال گسترش یافت واحتمال دارد متأثر از علم‌الاساطیر هندو و فرضیهٔ ادوار جهانی هندوان‌باشد، چهار بودای انسانی نیز (manuṣibuddha) موجوداند که مطابق وموافق همان پنج«بودای تفکرومراقبه» هستند وبمنزلهٔ تجلیات وانعکاس (pratibimbā) آنها بشمارانـد[۱] . این آئین یکتاپرستی بودائی را «ایشواریکا» (ais'varika)[۲] می گویند. احتمال می‌رود که این آئین‌مبانی فلسفی « ماهایانا » را بشیوهٔ یکتاپرستی و یک حقیقتی تعبیر کرده و اساساً متأثر از عناصر کیش هندو باشد.

آوالوکیتا - آخرین‌مبحثی که شایسته است درعلم‌الاساطیر « ماهایانا » بدان اشاره شود، معنی تمثیلی « آوالوکیتشوارا » (Avalokites'vara) است. این یکی از خدایان مهم« ماهایانا » است. سرودهای بسیار در مدح‌او گفته شده است. دربارهٔ اشتقاق این کلمهٔ مرکب، عقاید گوناگونی توسط خاورشناسان از یک سو ، و سنن بودائی از سوی دیگر ابراز شده است. اسم او مرکب است از دو جزء «آوالوکیتا» (avalokita) یعنی «کسی که نگاه می کند » و « ایشوارا » (is'vara) یعنی « خدا » و معنی این لفظ یعنی « خدائی که با ترحم به موجودات نظر می‌افکند »، یا « خدائی که نگاهش آکنده از مهر و ترحم است »، یا « خدائی که چهره‌اش بهرسو و هرجهت نگاه می کند»، یا « خدائی که ما می‌بینیم »، یا « خدائی که ظاهرشده است »، یا«خدائی که‌بهرسو نگاه می کند» (samanta mukha)[۳] . سنن تبتی می گویند که معنی این‌خدا یعنی « خدائی که نگاه می کند » . گروهی نیز معتقداند که‌معنی

---

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Ādibuddha*, E. R. E, vol.I, pp. 93 - 100

Brian H. Hodgson: *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, London, 1874

۲ - « ایشواریکا » از کلمهٔ «ایشوارا» (is'vara) یعنی خدای‌یگانه مشتق شده است.

۳ - *Saddharmapuṇḍarika*, XXIV, Translated by H. Kern, S. B. E, vol.XXI

این کلمه یعنی « خدائی که به‌پائین می نگرد » ، ولی « پوسن » با این تعبیر مخالف است وبی گوید«آوالو کیتا» مانند همهٔ«بودی ساتواها» فقط به‌بودا می نگرد و بس[1].

« آوالو کیتا» را «پادماپانی» (padmapāni) یا « خدای نیلوفر بدست » نیز می گویند و به‌عقیدهٔ محقق آلمانی « زیمر[2] » چنانکه در فصل ودا دیده شد رب‌النوع اصلی و نمونهٔ عالی این خدای بودائی، « الهه مادر » تمدنهای باستانی بین‌النهرین مانند «سومر»ویا«مهنجودارو»بوده است،واین الههٔ حاصلخیزی براثریک سلسله دگرگونیهای متوالی سرانجام به‌صورت « آوالو کیتشوارا » و « کوان‌ئین » (Kwan yin) در چین و « کوانون » (Kwannon) در ژاپون ظاهر شده است. توضیح آنکه « آوالو کیتا» یک « بودای ساتوا » است ، ولی بودی ساتوائی که هرگز بمقام بودائی نخواهد رسید تا مگر آخرین ذرهٔ هم رستگار شود زیرا او آکنده از مهر و ترحم است و از برای آزادی انسانها آنی غفلت نمی‌ورزد.

سرودهائی که درمدح او سروده‌اند گواه براین خلوص نیت وترحم بی‌حدوحصر است: « او که در تمام فضائل به‌کمال رسیده وبه‌تمام موجودات بادیدهٔ ترحم‌ومهر می‌نگرد،او که خودفضیلت شده ودریای بزرگ فضائل است،اوهمان«آوالو کیتشوارا» است و شایان ستایش است. او است که در این جهان خویشتن را به‌ترحم آراسته و درسفر آینده بودا خواهد شد ، « آوامو کیتشوارا » را که نابود کنندهٔ جمله رنج و ترس و اندوه است ، می‌ستایم[3] ».

از لحاظ «ایکونوگرافی» یعنی علمی که می‌پردازد و به‌تحقیق در باب شمایل مقدسان و خدایان (icônographie)، « آوالو کیتا » خدائی است موظف به وظایف گوناگون وبا شخصیت بسیار غامض. « آوالو کیتا » چهار بازو دارد و گل نیلوفری بدست گرفته او را « یوگی » بزرگ و صاحب کرامات بسیار می‌دانند و از این جهت

---

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Avalokites'vara*, E. R. E, vol.II, p. 257

۲ - H. Zimmer : *Myths aud Symbols in Indian Art*.... p. 97

۳ - *Saddharmapuṇḍarika*, XXIV, 26 - 27

شباهتهائی باشیوا خدای فانی کنندهٔ تثلیث هندوان دارد. درخاتمه باید افزود «ورد سحاری»(Ōm ma*n*i padme hūm) که در تیرهٔ تبتی «ماهایانا» یکی از مقدس‌ترین «اوراد» بشمار آمده است فقط متعلق به‌اوست واز کرامات مهم او محسوب می‌شود.

آئین «ماهایانا»، تبت و تمام‌خاور دور را فرا گرفت وبپای ادیان و کیشهائی چون آئین «تائو» (tao) و کنفسیوس و شینتو (shinto) گسترش یافت و گاهی نیز با آنها درهم آمیخت. ژرف‌ترین تأثیربودائی در چین‌وژاپن بواسطهٔ مکاتب بودائی که راه اشراق و طریق کشف و شهود (dhyāna) را می‌آموخته‌اند بوده است. طبق سُنَن چینی راهب هندی بنام «بودی دارما» (Boddhidharma)[1] این آئین را که بنابه‌نظر چینی‌ها چراغ معرفت بودائی است به‌چین آورد.

درتاریخ افسانه‌ای‌پیدایش‌این‌مکتب‌بودائی که‌درچین به‌«چانگ» (chang) و در ژاپن به‌«زن» (zen) معروف است[این دو لغت صورت‌چینی و ژاپنی کلمهٔ‌دیانای (dhyāna) سانسکریت است] چنین آمده: می گویند بودا در یکی از خطبه‌های معروف خود ناگهان سکوت اختیار کرد و دسته گلی را که یکی از مریدان به او تقدیم کرده بود برافراشت، هیچیک از مریدان مفهوم این‌حرکت را درنیافتند، مگر مرید بزرگ او «کاشیاپا» که با تبسمی به‌بودا فهماند که رمز این عمل را دریافته است. بودا گفت: «من گرانبهاترین گنجینه معنوی خود را بتو منتقل می کنم ای کاشیاپای ستودنی»، این چراغ حقیقت بودائی از نسلی به‌نسل دیگر منتقل شد و «بودی دارما» که بیست و هشتمین امانت‌دار این چراغ فرزانگی بود، در سال ۵۲۰ میلادی وارد امپراطوری چین شد و آئین «دیانا» را درآنجا ترویج داد. در رسالهٔ چینی معروف به «یادداشتهای مربوط به‌انتقال روشنائی چراغ آئین» اسامی این بیست و هشت حکیمی که وارث معنوی بودا بوده‌اند ذکر گردیده است.

کوتاه سخن آنکه مبانی اساسی‌آئین«زن» (zen) بدین‌قرار است: تماس مستقیم

---

۱ - D. Suzuki : *op. cit*, pp. 209 - 289

C. Hsiang Kuang: *Dhyana Buddhism in China*, Allahabad, 1960 و نیز

بامرشد. انتقال شفاهی آئین بدون توسل به کتب مقدس. آزادی از قیود آثار نوشته. توجه به اسرار باطن و سرانجام بیداری و روشنائی درون یا بعبارت دیگر برافروختن چراغ حق در کنه وجود انسان. اینست در نهایت اختصار مبانی آئین «چانک» و یا «زن».

مبانی آئین «ماهایانا» در سرزمین چین ابتدا درک وهضم شد و سپس بقالب فکر چینی‌ها که بقول «سوزوکی» بغایت عملی است، ریخته شد. «سوزوکی» می گوید: «هند سرزمین حکمت و تخیلات عرفانی است و کشور ایده‌آل مکتب «یوگاچارا»... . و «مادیکامیکا» است، مکتب «زن» برعکس به‌موطنی احتیاج داشت که با تفکرات و احساسات عرفانی شخصی چون «لاتسئو» (Lao Tseu) درآمیخته بدون آنکه جزئیات حقایق روزانه را فراموش کرده باشد. یعنی اگر آئین «ماهایانا» چنانکه «ناگارجونا» و «آشواگهوشا» تعلیم دادند و بدانسانی که در رساله های «پراجنیاپارامی‌تا» (prajñāpāramitā) و «لانکاواتارا» (lankāvatāra) منعکس است بیاری نبوغ چینی ساخته و پرداخته نمی‌شد، آئین «زن» چنانکه امروز وجود دارد هرگز پدید نمی‌آمد[۲]».

۲ - D. Suzuki : *Ibid.* pp. 222 - 223

فصل ششم

دین جین

کلیات

کیش جین[1] مانند آئین بودا درآغاز پیدایش خود سازمانی رهبانی بوده‌است که به تهذیب اخلاق می‌پرداخته و از طریق ترحم و گرامی داشتن حق حیات و پرهیز کاری و امساك می‌خواسته است از اقیانوس « سامسارا » بگذرد و به ساحل آرامش ابدی راه یابد، و بهمین جهت قدیسین و فرزانگان این آئین را « تیرتامکارا » (tīrthankara) می گفته‌اند، یعنی آنهائی که گذرگاهی (thīrtha) برای عبور از دریای « سامسارا » پیدا کرده‌اند.

آئین جین مانند کیش بودا سندیت آسمانی وحقایق منزل وداها را نمی‌پذیرفت و از لحاظ آئین هندو غیر متشرع تعبیر شد و پیروان آن را جزء نظام طبقاتی هندوان نشمردند. کیش جین در آغاز مانند آئین « بودا » و « اوپانیشادها » می کوشید تا با اخذ اصول اخلاقی و معنوی درست، از دائرهٔ جهنمی باز پیدائی رهایش بجوید و راهی برای گریز از رنج عالم بدست آورد.

کیش جین چون مکتب « سانکهیا » (sāṁkhya) و « یوگا » (yoga) بسیار دیرینه است وهمزمان با پیدایش آئین «بودا» است و مانند اغلب ادیان ومکاتب فلسفی هندی به زندگی دنیوی بدبین است و معتقد است که درخت زندگی میوه‌های تلخ و اندوهناك ببار می‌آورد وتنها چارهٔ گریز از این تنگنای هستی، برگزیدن راه آزادی ونجات (mokṣa) است که بوسیلهٔ معرفت بدست می‌آید. قانون « کارما » و دائرهٔ مرگ وحیات و سرگردانی ارواح در سلسلهٔ مراتب هستی نیز در این مکتب مطرح شده‌است.

---

۱ - jaina

آئین جین شباهتهای بسیار با مکتب «یوگا» و « سانکهیا » دارد . ولی روشی که هریک از آنها برای آزادی و نجات برگزیده‌اند جدا و متفاوت است. فرضیهٔ دوگانگی روح و ماده در مکتب « سانکهیا » وکیش جین بالحن و عبارات مشابهی عنوان شده است ، و لیکن در واقع ، این شباهت ظاهری است و بقول « یاکبی » مکتب «سانکهیا» بعلت وابستگی وپیوستگی خود به« ودا » وآئین برهمنی به‌عقاید و جهان بینی برهمنی گرویده است، درحالیکه کیش جین در داخل نظام برهمنی رشد نکرد و مبانی آنرا نپذیرفت ومتکی برگروهی از معتقدات «آنی میستی»[1] (animiste) بود که در اغلب تمدنهای کهن بشریت دیده شده است[2] .

از لحاظ مبانی حکمی وجهانشناسی کیش جین اختلافاتی اساسی با آئین بودا دارد. بودائیان چنانکه مکرراً گفته شد معتقد به جوهر ثابتی نبوده‌اند و عناصر را فانی و ناپایدار همچون لحظات برق‌آسا و پی‌درپی می‌دانسته‌اند ، ولی سازمان این‌دو آئین و نیز پاره‌ای دیگر از شباهتهای ظاهری بین این دو ، موجب شد که برخی از دانشمندان اروپائی و حتی محققان هندو آئین جین را شاخه‌ای از کیش بودائی بدانند، ولی امروزه جای هیچ شک وتردید نیست که این عقیده پایه و اساسی ندارد و کیش جین درقدمت باآئین بودا برابر است،بطوری که درگروهی از نوشته‌های مقدس وکهن بودائی جین ها رقیب کیش بودا دانسته شده و آنها را به اسم قدیمی آنان یعنی « نیگانتا » (Nigantha) و « ناتاپوتا » (Nātaputta) بیاد آورده‌اند.

«ناتاپوتا» یکی از اسامی دیگرآخرین پیامبر جین ها یعنی « وارداماناماهاویرا » (Vardhamāna Mahāvīra) است . از طرف دیگر طبق نوشته‌های مقدس جین سلاطین دورهٔ « ماهاویرا » با پادشاهانی که در زمان حیات « گوتاما » می‌زیستند معاصر بوده‌اند.

---

۱ - اعتقاد به‌اینکه موجودات بیجان نیز دارای نوعی نفس و روان هستند.

۲ - Hermann Jacobi : *Jainism*, E. R. E, vol.VII, p. 465

برخلافِ « گوتاما بودا » « ماهاویرا » مؤسس و بنیان گذار آئین جین نیست، چه قبل از او پیامبر دیگری به اسم « پارشوا » (Pārs'va) ظهور کرد که در قرن هشتم پیش از میلاد می‌زیست ، بعلاوه سنن جین ادعا می کنند که پیش از « پاراشوا » هم پیامبر دیگری بنام « آریشتانمی » (Ariṣṭanemi) وجود داشته که هشتادوچهار هزار سال (۸٤۰۰۰) پیش به « نیروانا» پیوسته است. بنابه سنن جین، کیش جین ابدی و نامتناهی است و طی ادوار خاص جهانی، بوسیلهٔ تیرتامکاراهای گوناگون وحی شده است و در دورهٔ کنونی جهانی نخستین «تیرتامکارا» ، «ریشابا» (Rṣabha) نام داشته است و آخرین آنها که بیست وچهارمین « تیرتامکارا » است به « ماهاویرا » (قهرمان بزرگ، نیروی بزرگ) معروف بوده است.

«ماهاویرا» مانند بودا شخصیت تاریخی است ومانند وی شاهزاده ونجیب زاده (kṣatriya) بوده است. او رافاتح (jina) نیز گفته‌اند و لفظ جین از همین صفت«جینا» مشتق شده است. طبق سنن جین « ماهاویرا» در « ویشالی » (Vais'āli) در منطقهٔ بهار شمالی در قرن ششم پیش از میلاد در خانواده‌ای کشاتریا بدنیا آمد. وی در سی سالگی دنیا را ترك گفت و به پرهیز کاری، و ریاضات گوناگون مشغول شد وچون به‌واقعیت رسید و بقول جین ها منزه ومجرد (kevala) شد، به‌اشاعهٔ آئین خود پرداخت و آنرا در مناطق « وی دها » و « کوشالا » و « ماگادا » گسترش داد. این مناطق همان جاهائی است که در زندگی « بودا » نیز بدانها اشاره شده است.

« ماهاویرا » در سال ۵۲۶ پیش از میلاد در شهر « پاوا » نزدیک « باتنا » به « نیروانا » پیوست. بعداز رحلت او پیروانش به‌نقاط دور دست هند راه یافتند و جامعهٔ جین مستقرشد. وقایعی که در زندگی «ماهاویرا» رخ داده است و نیزوضعیت خانوادگی وحتی شهرها ومناطقی که وی ازآنها دیدن کرده است ، انسان را آنچنان بیاد زندگی «بودا» می‌اندازد که «بارت»[۱] هندشناس فرانسوی این دو را شخصیت

---

۱ - S. Radhakrishnan: *op. cit*, p. 290 نقل از A. Barth: *The Religions of India*, p. 148

واحدی پنداشته است. ولی دانشمند دیگر فرانسوی «گرینو» توجه را به پنج اختلاف اساسی در زندگی این دو پیامبر بزرگ معطوف می‌سازد و فرضیهٔ یکی بودن «ماهاویرا» و «بودا» را رد می کند.[1]

جین ها بدو فرقه «شوتامبارا» (s'vetāmbara) یا «سفید پوشان» و «دیگامبارا» (digambara) یا «آسمان پوشان» (یعنی عریان) تقسیم شده‌اند. اولین اختلاف اصولی درجامعه جین گویا در قرن چهارم پیش ازمیلاد آغاز شده است واین اختلاف در سال ۷۹ قبل از میلاد منجر به جدائی دائمی این دو فرقه گردید. «آسمان پوشان» معتقداند که به‌سنن کهن کیش جین که به‌فقر و عزلت از دنیا توجه خاصی داشته‌است، وفادار مانده‌اند و بهمین دلیل لخت و برهنه راه می‌روند و حتی از پوشاندن تن خود نیز امتناع می کنند.

راهبان هردو فرقه بایستی در نهایت فقر و بی‌نیازی بسر برند. آنها احتیاجات ابتدائی وخوراك خودرا از راه تکدی و گدائی تأمین می کنند. سفید پوشان پارچهٔ سفیدی برتن دارند وجاروئی در دست می گیرند وبادستمالی دهان خودرا می پوشانند. آنها باجارو، راهی را که از آن گذرشان می‌افتد پاك می کنند تاموجود زنده و ریزی چون مور زیر پایشان لگد نشود و کشته نگردد و پارچه‌ای که بدهان بسته‌اند از بلعیدن احتمالی حشرات جلوگیری می کند، چه اصل «آهیما» (ahimsā) یا «عدم آزار» به‌موجودات زنده، یکی از مبانی مهم اخلاقی آنها بشمار است. «آسمان پوشان» نیز بهمان وسائل آراسته‌اند، ولی جامه‌ای بتن ندارند وجاروی آنان از پرطاوس ساخته شده. اختلافات این دو فرقه اساسی نیست زیرا هردوی آنها مبانی حکمی و جهانشناسی و منطقی کیش جین را پذیرفته‌اند.

۱- Guérinot: *La religion djaina, histoire, doctrines, culte, coutumes, institutions*, Paris, 1926

و نیز رجوع شود به:

H. Jacobi: *Jaina Sūtras*, S. B. E, Part I, vol. XXII, pp. XVII - XVIII

آثار مقدس جین‌ها

آثار مهم جین عبارت است از یازده «آنگا» (angas) [1] و دوازده «اوپانگا» (upangas) و ده «پراکیرنا» (prakīrṇas) و شش «چداسوترا» (chedasūtras) «آنگاها» مهم‌ترین آثار این مصنفات مقدس است. زبان اصلی این آثار طبق نظر جین ها«آرداما گادی»(ardhamāgadhī)، یکی ازمشتقات زبان سانسکریت بوده است. ولی این زبان براثر مرور زمان تغییر یافت وحال آنرا بایستی «پراکریت جین»نام نهاد.

ادبیات مفصلی از قبیل رسالات و تفاسیر گوناگون در اطراف آثار مقدس جین محفوظ مانده است. رساله‌های بسیاری نیز وجود دارند که مستقل‌اند و وابستگی به کتب آسمانی جین ندارند و به‌زبان پراکریت و «سانسکریت» نگاشته شده‌اند. مهمترین آنهارسالهٔ«تاتوارتادیگاما سوترا» (tattvārthādhigamasūtra) اثر«اوماسواتی» (Umāsvāti) است که در سال ۸۰ بعد از میلاد نوشته شده است. رسالهٔ دیگری که اهمیت بسزائی دارد معروف به «لوکابراکاشا» (lokaprakās'a) است که نوعی دائرة‌المعارف جین است و در سال ۱۶۵۲ میلادی برشتهٔ تحریر درآمده است. درضمن اشعار بسیاری نیز به سبک حماسه‌های «مهابهاراتا» و «پوراناها» (purāṇas) و نمایش‌نامه‌های متعدد به سانسکریت و پراکریت از شاعران و نویسندگان جین بجا مانده که مجموعاً ادبیات پرارزشی را تشکیل می‌دهند.

مبحث وجود در آئین جین

مبحث وجود درآئین جین روشی است میانه بین فرضیهٔ «آتمان» اوپانیشادها وفرضیهٔ «عدم‌جوهرثابت» بودائیان. در «چاندوگیا اوپانیشاد» مثالی جهت اثبات جوهر ثابت آمده است. «اوپانیشاد» می گوید: ماده‌ای چون گل، صورگوناگون

۱- آنگاه عبارت‌اند از: ācāra, sūtrakṛta, sthāna, samvāya, bhagavatī, jñātadharmakathās, upāsakadas'ās, antakṛtadas'ās, ānuttaraupapātikadas'ās, pras'navyākaraṇa, vipāka

بخود می گیرد و به کاسه و کوزه و بشقاب تبدیل می‌شود ، حال‌آنکه در کلیهٔ این دگرگونیها ، مادهٔ گلی تغییری نکرده و ثابت مانده است و صوری که از آن پدید آمده‌اند، بمنزلهٔ مظاهر آن مادهٔ تغییرناپذیراند و یگانه واقعیت همان محمل وجوهر ثابت، یعنی مادهٔ گلی‌است وظروف متشکله‌ازمادهٔ گلی هماناسماء وصور(nāma - rūpa) توهمی است و جوهر و اساسي ندارد.

بودائیان می گفته‌اند که ما درجهان هستی فقط مظاهرمتغیری را در می‌یابیم که بواسطهٔ سلسلهٔ علت و معلول پدید می‌آیند و لحظه‌ای چند می‌مانند و معدوم می گردند، و جوهر ثابتی در پس‌این‌مظاهر ناپایدار نمی‌توان یافت که این پدیده‌ها بدان متصل شوند و از آن مایهٔ هستی گیرند. صوری که از مادهٔ گلی بوجود آمده‌اند عناصر و کیفیات ناپایدارانـد و گل کیفیت است و کوزه کیفیت است واصل ثـابت و نامتناهی در « اوپانیشادها » آفرینش خیالی است ، و « آتمان » درواقع ترکیبات گذرانِ همان عناصرو کیفیات است و جوهر صرفی که قائم بخود بوده وقابل ادراك و استنتاجِ باشد ، وجود ندارد. جین‌ها در برابر این دو فرضیهٔ متضاد ، روشی میانه گرفته‌اند و می گویند این‌دو فرضیه افراط و تفریط است و واقعیت بین این‌دو است.

تجربه نشان می‌دهد که در هر تغییر و تبدیل و دگرگونی سه امر دخالت دارد : ۱- گروهی از کیفیات تغییرنمی کنند (dhrauvya). ۲ - گروهی دیگربوجود می‌آیند (utpāda). ۳ - گروهی از میان می‌روند و معدوم می‌شوند[۱] (vyaya).

درمثال بوجود آمدن کوزه ازگل : ۱ - کیفیت گل از میان می‌رود و مبدل به کوزه می‌شود یعنی دراین خصوص کیفیت گل ازمیان رفته است. ۲ - از سوی دیگر، ظاهر شدن کوزه بمنزلهٔ ایجاد کیفیات جدیدی است کـه پدید آمده است. ۳ - ولی خود گل فقط تغییر صورت داده و مادهٔ آن ازمیان نرفته است. پس بعبارت دیگر، گل بیک اعتبار صورت خود را از دست می‌دهد و صورت دیگری می‌پذیرد و

۱ - S. Dasgupta : *op. cit*, pp. 174 - 175

در عین حال درصورت ثالثی ثابت و تغییر ناپذیر باقی می‌ماند. بخاطر وجود این کیفیات تغییرناپذیراست که می‌توان سخن ازثبات اشیاء بمیان‌آورد. طبیعت وماهیت واقعی اشیاء، نه‌آن اصل ثابت «اوپانیشادها» است و نه‌فرضیهٔ «غیرخود» (anattā) «بودائیان»، بلکه واقعیت برزخی است بین‌این‌دو. وجود (sat) بعبارت دیگرواحد ثابتی را شامل است که هرلحظه کیفیاتی چند از دست می‌دهد و کیفیات دیگری بخود می گیرد.

آئین چند گانگی نسبی (anekāntavāda)

جین‌ها اشیاء را (na - ekānta) [1] یعنی «غیرمطلق» می‌خوانند. هیچ حکم و قضیه‌ای مطلق نمی‌تواند شد و احکام ما فقط تحت شرایط خاصی واقعیت دارند، بعنوان مثال[2] جام زرین از لحاظ اینکه ترکیبی از ذرات است، جوهر (dravya) به شمار می‌آید و لیکن از لحاظ جواهر غیر ذره‌ای دیگر چون اثیر (ākās'a) و زمان و مکان[3]، جوهر نیست. جام زرین از لحاظی جوهراست و از لحاظی جوهر نیست. حال علت اینکه جام زرین مرکب از ذرات است، اینست که در جوهر این جسم، ذرات خاکی بهم‌می‌آمیزند و بصورت طلا درمی‌آیند، ولی در عین‌حال می‌توان افزود که در ترکیب این‌جام، ذرات بطورمطلق دخالتی نداشته‌اند، بدین معنی که ذرات آب و هوا و غیره درآن موجود نیست. دیگراینکه جام زرین را از آن جهت می‌توان مرکب از ذرات خاکی دانست که طلا یکی از اعراض خاك است، ولی از لحاظ اعراض دیگر خاکی چون گل و سنگ، این جام بخصوص وجود ندارد. بعبارت دیگر جام زرین هم از ذرات خاکی ترکیب یافته و هم نیافته است.

---

۱ ـ آئین «آنکانتاوادا» یعنی نسبیت و غیر مطلق بودن احکام و قضایا.

۲ ـ این مثال از رسالهٔ (S. Dasgupta : *Ibid*. p. 175) گرفته شده‌است. رجوع شود به: *Tattvārthādhigamasūtra*

۳ ـ بنا به آئین جین و مکتب «نیایا ـ وی شیشیکا» اثیر و زمان و مکان جوهرهای غیر ذره‌ای هستند. این‌مبحث در فصل مکتب «وی شیشیکا» مورد بحث قرارگرفته است.

از سوی دیگر گفتن اینکه جام زرین مرکب از ذرات فلزی است نیز نسبی است و هنگامی اعتبار خواهد داشت که آنرا عارضهٔ ذرات زر بدانیم و نه عارضهٔ فلزهای دیگرچون مس وآهن و روی. حال زرین بودن جام نیز امری است اعتباری. هنگامی که می گوئیم جام زرین از ذرات طلا ترکیب یافته است، منظور طلای ذوب شده و تصفیه شده است، نه‌طلای غیر خالص، دیگراینکه چون سخن از طلای ذوب شده و تصفیه شده به‌میان‌آید مرادآن طلای ذوب شده و تصفیه شده‌ایست که بوسیلهٔ صنعت و هنر زرگری تغییر یافته و صورتی خاص پذیرفته است. باز زرین بودن این کوزه مبنی براین امر خواهد بود که فلان زرگر آنرا ساخته باشد و نه هر زرگر، وسرانجام صحت این قضیهٔ آخری مشروط براینست که ذرات زر بصورت جام درآمده باشند و نه بصورت کوزه و بشقاب و پیاله .... همهٔ این شرایط بیک اعتبار درست‌اند وبیک‌اعتبار نادرست وواقعیت برحسب جهات گوناگون دید مافرق می کند. اشیاء نیز دارای کیفیات بسیارانند و هرکدام آنها تحت شرایطی خاص واقعیت دارد. جام زرین احتمال دارد موضوع قضایای بیشماری گردد و کیفیات بیشماری را دارا باشد ولی هریک ازآنان امکان دارد ازلحاظی درست باشد و ازلحاظی نادرست. پس واقعیت این کیفیات امری بغایت محدود است و هیچگاه نمی‌توان آنرا مطلق پنداشت ودیدگاه‌های گوناگونی را که موجب می‌شوند امری واجد گروهی ازشرایط گردد و فاقد پاره دیگر نایا (naya) گفته‌اند. « نایا » بعبارت دیگر راههای مختلف شناخت اشیاء است.

فرضیهٔ نایاها (nayas)[1]

در طرح قضاوت خود در بارهٔ اشیاء دوراه می‌توان برگزید: یکی اینست که چون شیئی به‌نظر ما آیدآنرا امری واحد بپنداریم و خصائص و کیفیات‌آنرا از آن جدا بدانیم و شییء و کیفیات آنرا جزء لاینفک یکدیگر بشمار آوریم. راه دوم اینست

---

۱ - *Uttarādhyayana*, XXVIII, 24.
Translated by H. Jacobi : *Jaina Sūtras*, S. B. E, Part II, vol.XLV

که خصائص و کیفیات را از شییء مورد نظر متمایز بدانیم وخودشییء را پدیده‌ای خیالی تصور کنیم. بعنوان مثال اگردر تعیین ماهیت شیئی چون صندلی فقط اجزای متشکله آنرا بحساب آوریم و واقعی بپنداریم و بگوئیم صندلی جایگاهی است که برآن بنشینند و پایه‌های آن روی زمین استوار است و رنگ چوب آن چنین است و جنس آن چنان. در این مورد فقط کیفیات صندلی موضوع ادراك واقع شده است و صندلی بدون این کیفیات موجودیت وهستی ندارد. این دو روش و دید را بترتیب «دراویانایا» (dravyanaya) یعنی «دید جواهر» و «پاریایانایا» (paryāyanaya) یعنی «دید مظاهر» تعبیر کرده‌اند، «دراویانایا» به سه صورت ظاهر می گردد و «پاریایاناپا»، به‌چهارصورت.

سه صورت دراویانایا (dravya naya)

«دراویانایا» چنانکه گفته شده به صورت ظاهر می‌شود که آنها را بترتیب «نیگاما» (naigama) و «سامگراها» (saṁgraha) و «ویاواهارا» (vyavahāra) می‌نامند.

۱ - نیگامانایا (naigama naya)

این دیدی است که بموجب آن ما از اشیاء شناخت تجربی حاصل می کنیم. بعنوان مثال اگر کتابی در دست داشته باشم و از من پرسش شود چه در دست دارم، در پاسخ می‌توانم بگویم شیئی در دست دارم، یا می‌توانم بگویم که این کتاب‌است که دردست گرفته‌ام[1]. درصورت‌اول کتاب‌رادرمفهوم کلی‌اشیاء می گنجانم و این را کیفیات کلی اشیاء یا کلیت (sāmānya) می‌نامند، و در صورت دوم کتاب‌را تعریف می کنم و به شیئی خاص نسبت می‌دهم و این را کیفیات خاص یا جزئیت (vis'eṣa) می گویند. دید تجربی چنان است که شیئی می‌تواند در آن واحد هم به کیفیات کلی آراسته باشد و هم به کیفیات خاص مزین، و ما می‌توانیم یکی ازدو

۱ - S. Dasgupta : *Ibid*, p. 177

گروه کیفیات کلی و جزئی اتکاء بکنیم و دیگری را در نظر نیاوریم. بنا به عقیدهٔ جین‌ها این نظری است که مکتب «نیایا» (nyāya) و «وی شیشیکا» (vais'esika) از عالم تجربی داشته‌اند، ولیکن این مکاتب وجه تمایز این دو گروه کیفیات را مطلق می‌پندارند، حال آنکه این وجه تمایز به‌نظر جین‌ها نسبی و اعتباری است[1].

۲ - سامگراهانایا (samgraha naya)

این دید و طریق شناخت فقط به کلیت و عمومیت (sāmānymātva) اشیاء توجه دارد و کیفیات خاص را در نظر نمی‌گیرد و اشیاء را از لحاظ مبحث وجودی آنها بررسی می‌کند. به‌نظر جین‌ها این دیدی است که مکتب «ودانتا» از واقعیت عالم دارد. مکتب «ودانتا» فقط به‌واقعیت آتمان و برهمن اتکاء می‌کند و واقعیت کثرت را منکر می‌شود.

۳ - ویاواهارانایا (vyavahāra naya)

این دید و طریق شناخت که از ادراکات حسی حاصل می‌شود، تجربی است. در این دید بخصوص، اشیاء را از لحاظ کیفیات کلی و خاص در نظر نمی‌گیریم، بلکه آنان را همچون اشیاء انفرادی که شامل کیفیات کلی و جزئی و غیره است بررسی می‌کنیم. بعنوان مثال کتاب هم یک جنبهٔ اشتراکی دارد که آنرا با سایر کتابها مربوط می‌سازد و هم یک جنبهٔ امتیازی که بموجب آن، کیفیات خاصی فقط بیک کتاب بخصوص، تعلق می‌گیرد. ذرات این کتاب نیز مدام در دگرگونی و حالت جدائی و پیوستگی بیک دیگراند و این کتاب در گذشته چون کتاب موجود بوده و درآینده نیز چون کتاب موجود خواهد بود. کلیهٔ صفات اعم از کیفیات اشتراکی و امتیازی و دگرگونی و بهم‌آمیختگی ذرات در زمان، مجموعاً ماهیت انفرادی این کتاب را تشکیل می‌دهند. در این دید بخصوص، تمامی این صفات قطع نظر از

1 - J. Sinha: *A History of Indian Philosophy*, Calcutta, 1952, vol.II, p. 201

کیفیات کلی وجزئی و دگرگونیهای ذره‌ای ، مجموعاً انتزاع می‌شوند . بنابه‌عقیدهٔ جین ها این دید فلسفی مکتب سانکهیا (sāmkhya) است .

پاریایانایا (paryāya naya)

این دیدی است که جنبهٔ مظاهر و عوارض را در نظر می گیرد . یعنی منکر جواهرمی گردد . به‌نظرجین ها این رویهٔ بودائیان است وآنرا «ریجوسوترا»(ṛjusūtra) خوانده‌اند وآن عبارت از اینست که وجود اشیاء را در گذشته و آینده منکر شویم و آنهارا ترکیبی از خصائص‌و کیفیاتی چند بپنداریم که در لحظه‌ای معین وبخصوص منشأ اثرمی‌شوند،بطوری که هرلحظه، کیفیات‌جدیدی گرد هم‌می آیندوباهم‌می آمیزند و عناصر ناپایداری را تشکیل می‌دهند و ماهیت اشیاء طبق این دید مرکب از مجموعهٔ همین‌عناصر ناپایدار است .

تعداد « نایاها » چنانکه متذکر شدیم بیشمار است . چهار دیدی که در بالا بدان‌ها اشاره شده نظراتی است که مکتب‌هائی چون « نیایا ـ وی شیشیکا » و « ودانتا » و « بودائیان » داشته‌اند ، و هریک از آنها مدعی بوده است که افق دید او واقعیت مطلق است و سایر نظرها نادرست و باطل‌اند ، حال آنکه جین ها این ادعا را اشتباهی محض می‌پندارند . جین هامعتقداند که هریک ازاین دید گاهها بمنزلهٔ دید محدودی است که ما از یک جنبه واقعیت داریم و واقعیت را جوانب بسیار است، پس برای‌آنکه اظهارات مااعتباری داشته باشند بایستی جملهٔ « امکان دارد » ، « ممکن است »و«احتمال دارد » (syāt) را همواره ضمیمهٔ گفته‌های خود بکنیم . چه این‌عبارت ، نسبیت قضایا را نشان می‌دهد و ما را از وضع کردن قضایا و احکام یک جانبه و مطلق برحذر می‌دارد . باافزودن جملهٔ « امکان دارد » ما می‌خواهیم بگوئیم که فلان چیز از یک لحاظ و یک دید بخصوص و تحت شرایط خاص واقعیت دارد وهرگزمطلق نمی‌تواند بود .

فرضیهٔ نسبیت قضایا (syātvāda)[۱]

قضایا وقضاوتهای مطلق فقط در « فرضیهٔ وجود مطلق » (ekānta) میسراست و بس، ولی در فرضیهٔ چندگانگی نسبی (anekāntavāda) اشیاء را با یکچنین دیدی نمی‌توان دریافت، چه اشیاء را جوانب متناقص و متضاد بسیار است و صفات آنها بی‌حدوحصر است و بایستی همواره عبارت « ممکن‌است »، «احتمال دارد » و «امکان دارد[۲]» را (syāt) به احکام خود بیافزائیم.

در منطق جین دیدهای گوناگون شناخت را « آئین هفت‌گانه شناخت » (saptabhangivāda) گفته‌اند و بنیاد آنرا فیلسوف بزرگ قرن ششم میلادی معروف به « سامانتابهادرا » (Samantabhadra) پی‌ریزی کرده است. این طرق هفت‌گانه شناخت شامل مراتب زیر است:

۱ ـ تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی درست باشند و شیئی از لحاظی وجود داشته باشد (syādasti). مثال: « کوزه از لحاظی سرخ است ».

---

۱ - *Sūtrakrtānga*, II, 2, 5

syāt را مشتق از ریشهٔ $\sqrt{\bar{a}s}$ «بودن» دانسته‌اند، ولی دانشمند آمریکائی «بورچ» (Burch) در تحقیق اخیر خود دربارهٔ منطق جین می‌نویسد:

«all tha jain scholars whom I consulted insisted that this is erroneous - Syāt is not a form of as and does not mean may be but an indeclinable adverb, meaning in some « aspect » - or « somehow »

به‌نظراین محقق باید کلمهٔ syāt را به‌معنی از «جهتی» « از لحاظی » تعبیر کردرجوع شودبه:

G. B. Burch: *Seven - Valued Logic in Jaina Philosophy*, International Quarterly, vol. IV, No. 1. Feb 1964, p. 83

برای مبحث نسبت قضایا رجوع شود به: G. Hanumant Rao

The Jaina Instrumental Theory of Knowledge, Proceedings of the First Indian Philosophical Congress, 1925, p. 132.

۲ - تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی نادرست باشند و شیئی از لحاظی وجود نداشته باشد (syānnāsti) . مثال : «کوزه از لحاظی سرخ نیست» .

۳ - ممکن است قضایای ما غیرمشخص و تعریف ناپذیر باشند . (avaktavya) مثال: « رنگ کوزه در تاریکی غیر مشخص است» .

٤ - تمام قضایای ما ممکن است هم از لحاظی درست باشند و هم از لحاظی نادرست (syādasti, syānnāsti) شیئی هم از لحاظی وجود دارد و هم از لحاظی غیر موجود است . مثال :« کوزه چون کوزه وجود دارد ، نه چون پارچه» .

۵ -تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی هم درست باشند و هم تعریف ناپذیر (syādasticāvaktavyam) . شیئی هم وجود دارد و هم غیر قابل تعریف و تشخیص است . مثال:« کوزه وجود دارد و رنگ آن در روشنائی سرخ است و در تاریکی غیرمعلوم» .

٦ - تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی نادرست باشند و تعریف ناپذیر . (ysānnāsti avaktavyam) شیئی از لحاظی وجود ندارد و غیرقابل تعریف است . مثال: « کوزه چون پارچه وجود ندارد و رنگ آن در تاریکی نامعلوم است» .

۷ - سرانجام تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی هم درست باشند، هم نادرست و هم تعریف ناپذیر (syādasti - syānnāsti - syādavaktavyas'ca) شیئی هم از لحاظی وجود دارد، هم وجود ندارد و هم از لحاظی غیرقابل تعریف است . مثال :« کوزه چون کوزه وجود دارد، و چون پارچه وجود ندارد، و رنگ آن در تاریکی نامعلوم است[1]» .

کتب مقدس جین می گویند : « آیا ذره چون آتمان وجود دارد؟ از لحاظی وجود دارد و از لحاظی وجود ندارد ، و از لحاظی غیرقابل تعریف است - چطور؟ از لحاظ جوهر و زمان و مکان و عوارض خود ذره، ذره وجود دارد ، ولی از لحاظ جوهر و زمان و مکان و عوارضِ اشیاء دیگر، ذره وجود ندارد . حال از هردو لحاظ، (یعنی وجود و عدم) ذره تعریف ناپذیر است . چون این دو را نمی توان در آن واحد با ثبات رسانید[2] .

---

۱ - G. Burch : *op. cit*

۲ - *Ibid*

هنگامی که سخن ازوجود و هستی شیئی بمیان می‌آید ، برای اینکه بگوئیم فلان شییء چون کوزه موجود است، شایسته‌است اظهار داریم ممکن‌است از لحاظی (syāt) کوزه وجود داشته باشد، چه اگر هستی این شییء بخصوص را بمعنی مطلق فرض کنیم ، مشتمل برتمام هستی‌ها خواهد بود وجملهٔ « کوزه هست » این مفهوم را در بر خواهد داشت که اشیاء دیگری از قبیل ِ گل و خانه و آسمان نیز وجود دارند. عبارت « کوزه هست» اشاره بموجودیت نسبی ِ شیئی خاص است، یعنی‌اینکه دراین‌مورد فقط موجودیت کوزه در نظر گرفته شده است و نه موجودیت اشیاء بطور کلی و مطلق ، زیرا اگر مفهوم مطلق را در این عبارت منعکس می‌ساختیم وجود کوزه شامل هستی اشیاء دیگری چون درخت و زمین آسمان نیز می گردید. دیگر اینکه موجودیت کوزه بواسطهٔ نفی و سلب اشیاء دیگر تعیین می‌شود و فقط با نفی پی‌درپی خصوصیات بی‌حدوحصردیگری که در مقولهٔ« کوزه » نمی گنجند می‌توانیم ماهیت کوزه را تعریف کنیم. یعنی کوزه‌هم وجود دارد وهم چون اشیاء غیر، وجود ندارد و ازیک لحاظ و ازیک دید خاص، کوزه بیک اعتبار موجود است و به‌اعتبار دیگر غیر موجود.

حال می‌توانیم طریقی‌دیگردر پیش‌بگیریم و بگوئیم که‌عبارت « کوزه‌هست» این معنی را دارد که کوزه در « اینجا » است و نه در « آنجا » ، پس اظهار اینکه « کوزه هست » در یک محل‌اعتبار دارد و واقعی است، و در محل دیگر غیرموجود است و از درجهٔ‌اعتبار ساقط. حال اگر این‌دو حالت « اینجا » و « آنجا » را ترکیب دهیم و بگوئیم که از لحاظی کوزه امکان دارد وجود داشته باشد و از لحاظ دیگر امکان دارد وجود نداشته باشد ، هردو این قضیه برحسب آنکه به‌یکی از آن دو بیشتر از دیگری اتکاء شده باشد، واقعیت‌خواهند داشت. حال اگر بهیچیک ازاین قضایا تأکید نکنیم و سعی کنیم که این تناقص هستی و عدم کوزه را دریابیم ،

بدین نتیجه خواهیم رسید که ماهیت کوزه غیرقابل تعریف و تصور ناپذیر است. چگونه می‌توان شیئی را در آن واحد هم موجود دانست و هم معدوم پنداشت؟ ولی ماهیت اشیاء چنان است که ناگزیر به چنین تناقضی می گرائیم و اشیاء را هم عدم، وهم‌وجود و هم‌امتزاج و تلفیق این دو، می‌پنداریم، بطوری که قضایا گاهی درست‌اند وگاهی نادرست، وگاهی غیرقابل تعریف‌اند.

حال اگر این سه یاچهار حالت اخیریعنی: ۱- تمام قضایااز لحاظی درست‌اند، ۲- تمام قضایا از لحاظی نادرست‌اند، ۳- تمام قضایا از لحاظی هم درست‌اند وهم نادرست، ٤- تمام‌قضایاازلحاظی غیرقابل تعریف اندرا بهم بیامیزیم وترکیب دهیم، سه طریق‌آخر قضایا مستفاد خواهند شد: ٥- ممکن‌است ازلحاظی چیزی وجود داشته باشد، ولی در عین‌حال تعریف ناپذیر باشد، ٦- ممکن‌است چیزی از لحاظی وجود نداشته باشد و در عین حال غیر قابل بیان و تعریف باشد[۱]، ۷- سرانجام ممکن است چیزی هم از لحاظی وجود داشته باشد، و هم وجود نداشته باشد، وهم در عین حال تعریف ناپذیر باشد. «بورچ» در بارهٔ مبانی منطق جین می گوید: «منطق جین» نوعی «آهیمسای» (ahiṃsā) (عدم‌آزار) ذهنی است. بدانگونه که فرد پیرو اصول اخلاقی جین به‌حیات تمامی موجودات احترام می گذارد، بهمانگونه نیز یک پیرو اصول منطقی جین ارزش و اعتبار تمام قضایا و احکام را قبول دارد[۲].

این روش استدلالی، خود نتیجهٔ منطقی «آئین عدم واقعیت مطلق» (anekāntavāda) است. مکتب «ودانتا» جوهر و اصل‌ثابت را می‌پذیرد و صیرورت را انکار می کند. آئین بودا جوهر را رد کرده وفقط به صیرورت و شدن اکتفا می کند. کیش جین هردو این نظریه را می‌پذیرد و هیچیک را مطلق نمی‌پندارد[۳].

---

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, pp. 180 - 181

۲ - G. Burch : *op. cit*, p. 72

۳- «ناگارجونا» فیلسوف جدلی مکتب «مادیامیکای» (Mādhyamika) بودائی نه جوهر را می‌پذیرفت و نه کیفیت را، وی کلیهٔ مقولات را یکی پس از دیگری رد کرده است.

حکمای آئین ودانتا چون « شانکارا » و « رامانوجا » مبانی روش استدلالی جین را سخت مورد انتقاد قرار دادند و گفتند که شیئی نمی‌تواند هم وجود باشد و هم عدم و این دو مقولهٔ متناقص نمی‌توانند در آن واحد به‌امری واحد تعلق گیرند. تاریکی و روشنائی نمی‌توانند بموازات‌هم و براساس مقارنه موجودباشند. « سیمها »[1] محقق هندو می‌نویسد : شانکارا و رامانوجا آئین‌جین را درست تعبیر نکرده‌اند. جین ها می گویند اشیاء هم ثابت‌اند و هم در تغییر وتبدیل و دگرگونی پی‌درپی هستند و این آئین یگانگی در کثرت است. جین ها قبول دارند که دوصفت متناقص نمی‌توانند درشخصی واحد و در محلی واحد ودر لحظه‌ای واحد موجودباشند. ولی‌این دوصفت متناقص امکان دارد درمحلهای مختلف یک شیىء واحد وجود داشته باشند. درخت خود ساکن‌است، درحالیکه‌شاخه های‌آن متحرك‌اند. پس‌ازلحاظی،درخت‌هم ساکن است وهم‌متحرك. شخصی می‌تواند‌هم‌نسبت‌به (A) پدر محسوب شود وهم‌نسبت‌به (B) فرزند بشمار آید. جین ها خاصیت چند گانگی اشیاء را که صفات و کیفیات بیشماری دارند و نسبت بیک دیگر اموری نسبی محسوب می‌شوند ، پذیرفته‌اند ، و لیکن همانندی محض آئین «آتمان برهمن» را منکر شده‌اند[2] و اصولاً روشی میانه بین مکتب « ودانتا » و کیش بودائی اتخاذ کرده‌اند.

مآخذ شناخت درست (pramā*n*a)

علم درست ومعتبرآن علمی را گویند که‌بسوی نیکی گراید و از بدی اجتناب ورزد ، و این‌علم درست را « پرامانا » (pramā*n*a) می گویند. بودائیان نیز علم‌را آن شناختی می‌دانند که برای وصول به‌مقصد مفید واقع می‌شود و سود و نفعی دربر دارد. به‌نظرجین ها علم و دانائی‌بخودی خود ارزشی ندارد و معیار ارزش‌آن نتیجهٔ مطلوبی است که از آن گرفته می‌شود. بعبارت دیگر ، علم وسیله‌ای است که ما را

---

۱ - J. Sinha : *op. cit*, p. 208

۲ - *Ibid*

به هدف نیک می‌رساند و از بدی برحذر می‌دارد. جین ها مکاتب «ماهایانا» را که به‌اصالت تصورات ذهنی معتقد بود سخت انتقاد کردند و گفتند اشیاء خارجی فقط تجلیات ذهنی نیستند و واقعیت دارند، زیرا اگرآنان واقعیت نمی‌داشتند ادراک و شناخت میسر نمی‌بود.

آنچه در مبحث شناخت در نظر جین ها اهمیت بسزائی دارد این است که اشیاء خارجی، تحت شرایط خاص، استعداد (yogyatā) خود را جهت شناخته شدن آشکار می‌سازند، بطوری که ماتحت شرایطی خاص ازشیئی شناخت بدست می‌آوریم. درحالیکه درشرایط دیگرچنین‌شناختی حاصل نمی‌شود[1]. ازسوی دیگر تجربه نشان داده است که علم، هم بصورت عالِم جلوه می‌کند وهم‌چگونگی معلومات را آشکار می‌سازد و بدین ترتیب علم، یکی‌از مهمترین مأخذی است که برای وصول به‌معلومات در اختیار ما است. و علم را برحسب آنکه مستقیم باشد یا غیر مستقیم، بترتیب ادراکی (pratyakṣa) و غیر ادراکی (parokṣa) گفته‌اند. این علم اخیر شامل استنتاج و «بازشناختن» و حافظه است.

ادراک (pratyakṣa)

فرضیهٔ ادراک در این آئین بابودائیان متفاوت است. اشیاء خارجی به‌نظرجین ها واقعی‌اند، نه‌مصنوعات ذهنی چنانکه مکاتب فلسفی «ماهایانا» می‌انگارند. ادراک کنندهٔ واقعی و اصیل همانا روح است. روح یا «جیوا» که فطرتاً پاك و منزه است، آلوده به‌پلیدیهای عناصر و مواد لطیف کارما (karma) می‌گردد و کدر می‌شود. در موقع ادراک، استعداد شیئ جهت شناساندن خود (yogyatā) باعث می‌شود پردهٔ کارمائی که جیوا را می‌پوشاند و مستور می‌ساخت از میان برداشته شود و شناخت حاصل گردد. بعنوان مثال: من به گُلی می‌نگرم، علم گُل همیشه بالقوه در «جیوای» من موجود وزیر پردهٔ «کارما» مستور بوده است. هنگام برخوردحس بصری با گل،

---

۱ - *Parikṣāmukhasūtra*, II, 9

استعداد خاص این شییء جهت شناساندن خود، و نیز استعداد متقابل « جیوا » جهت شناختن آن ، به‌فعالیت می گرایند و حجابی که صورت این گل را در ذهن من پنهان کرده بود از میان برداشته می‌شود و شناخت حاصل می گردد.

جین ها حواس را بمثابه پنجره‌هائی می‌دانند که بوسیلهٔ آنان « جیوا » اشیاء خارجی را ادراك می کند و بدانگونه که چراغی، اطاق را روشن می کند، بهمانگونه نیز « جیوا » به‌حواس روشنائی می‌افکند و درواقع قوهٔ مدرکه حقیقی همان « جیوا » است. رسالهٔ « جیناوارتیکا » می گوید : « حس وجود ندارد، بلکه حس همان خود «جیوا» است»[1]. (tanna indriyam bhautikam kimtu ātmā caindriyam) علم اشیاء در خود «جیوا» بالقوه نهفته است و بمجرد اینکه شییء را ادراك می کنیم استعداد آن شییء بخصوص ، جهت شناساندن خود ، و استعداد « جیوا » برای شناختن آن، متقابلاً ظاهر می‌شوند و براثر انهدام پردهٔ « کارمائی » (karmakṣayopas'amatvād) که شییء را پنهان می‌ساخت ، شناخت حاصل می‌شود.

برخلاف مکاتب فلسفی بودائی و«سانکهیا»، جین ها مرحلهٔ ابتدائی ادراکات (nirvikalpa) را که درآن صور ادراکات هنوز متعین نشده و ذهن در تصرف آن دخالت نداشته است قبول ندارد ، درحالیکه بودائیان این مرحلهٔ اول را اصیل می‌دانند و آنرا یگانه مرحلهٔ معتبر ادراك بشمار می‌آورند. زیرا به‌نظر آنها در مرحلهٔ بعدی ادراك که آنرا ادراك معین (savikalpa) گفته‌اند، مقولات ذهنی ازقبیل خیال وحافظه و غیره به‌تصرف ادراك می‌پردازند و از اصالت آن می کاهند.

دارما (dharma) ادارما (adharma) فضا (ākās'a) و زمان (kāla)

تمام اشیاء و هستیها درآئین جین بدو گروه جانداران یا ارواح (jīvas) واجسام بی‌جان (ajīvakāya) بخش می‌شوند. اجسام نیز ازسوی دیگر، به‌سه مقوله فضا (ākās'a)

---

۱ - *Jaina - Vāttika - Vrtti*, II, p. 98

۲- *Uttarādhyayana*, XXVIII, 7 - 9

Translated by H. Jacobi : *Jaina Sūtras*, S. B. E, Part II, vol XLV

و دو جوهر لطیف «دارما» و «ادارما» (dharma, adharma) و مـاده (pudgala) تقسیم می‌شوند. مفهوم «دارما» در آئین جین به‌معنی نظام اخلاقی عالم، چنانکه در «ودا» دیده شده یاناموس و شریعت و تکلیف شرعی بدانگونه که در مکاتب و ادیان هندو بدان اشاره شده، نیست. بلکه «دارما» در آئین‌جین یکی ازشرایط حیات و حرکت ماده و ارواح است، یا بعبارت دیگر اصل حرکت و محیط ادراك ناپذیری است که در آن اجسام و ارواح حرکت می‌کنند.

دارما اصل منفعل و جوهر غیر قابل ادراك است و آنـرا بیاری پنج حس، ادراك نمی‌توان کرد. اگر «دارما» وجود نداشت موجودات و ارواح ازحرکت باز می‌ماندند. «دارما» مانند آبی است که فضا را احاطه می‌کند ولیکن بقول جین‌ها در فضای لایتناهی‌ای که برفراز فضای این‌دنیا است، دارمائی وجودندارد. اجسام و ارواح بمثابهٔ ماهی‌هائی هستند که در داخل ایـن آب حرکت می‌کنند. ارواح در حرکت و جنبش خود آزادند ولی حرکت آنها مشروط بر بودن ایـن مایهٔ لطیف است که تمام این دنیا را فراگرفته و پر کرده است. حال جوهری که باعث می‌شود اشیاء و ارواح‌سکون اختیار‌کنند واز حرکت‌باز‌مانند‌اصل متضاد «دارما»است وآنرا «ادارما» می‌گویند.

فضا (ākās'a) عنصر لطیفی است که در تمام جهان هستی، سریان می‌یابد و همه‌چیز را فـرا می‌گیرد و خود عاری از صورت (amūrti) است. فضا به نقطه‌هـای بیشمار (prades'a) تقسیم شده است وهرروح وهرشیيء موجود دراین جهان مقداری از حجم آنرا اشغال می‌کند.

فضاموجب می‌شود که‌اشیاء درهم‌آمیزند. ماورای‌فضای‌این‌دنیا(lokākās'a)، فضای دیگری (alokākās'a) نیزموجوداست‌که‌کاملاً تهی است ونوعی‌خلأ وهیچ است. فضای ورای این‌دنیا، ابدی ولایتناهی‌وعاری‌ازهرگونه‌جوهر(dravya varjita) است و فقط درقلمرو دیدعرفایابقول جین‌ها«همه‌چیزدانان»(sarvajñānadṛṣṭigocara)

قرارمی گیرد ودرآنجا نه «دارمائی» وجود دارد ونه «ادارمائی». در فضای این دنیا، اشیاء و ارواح بعلت سه مقولهٔ « دارما » و « ادارما » و فضا ، که در اصل جدائی ناپذیر و هم بعد و گسترش هستند ، موجوداند. دارما » موجب تحرك اشیاء است. « ادارما » علت سکون آنان است. و فضا (ākās'a) محل گسترش اشیاء و علت بهم آمیختگی آنها بشمار است.[۱]

زمان (kāla)

جینَ‌ها زمان را دوقسم می دانند: یکی زمان مطلق وواقعی است (pāramārthika kāla) که موجب پیوستگی و بقاء اشیاء است و نه‌آغاز دارد و نه پایان ، و دیگری زمان نسبی و تجربی (vyavahārika kāla) است که علت فرعی تبدیلات و دگرگونیهای مادی است. زمان واقعی را از استمرار تغییرات و دگرگونیهای جوهرهایی که بعلت گردش زمان منقلب شده‌اند، انتزاع می کنیم. مثلاً اگر برنج را در دیگی پر ازآب بگذاریم و آنرا بجوشانیم و آن طی مدتی چند پخته شود ، در این مثال زمان حقیقی آنست که از استمرار و بقای برنج، که علیرغم دگرگونیهای پی‌درپیِ صوری خود، محفوظ مانده است استنتاج شود. حال‌آنکه حالات متوالیِ دگرگونیهای برنج، بعلت زمان نسبی و ظاهری بوجود آمده است.[۲]

زمان در نظر گروهی از حکماء جین نوعی جوهرتعبیرمی‌شود که مرکب است از ذرات بیشمار (kalāņu) و این ذرات هرگز باهم نمی‌آمیزند. تعداد ذرات زمانی مساوی با تعداد نقاط فضائی (prades'a) است و درهر نقطه ، فقط یک ذرهٔ زمانی موجود است. زمان به مدت و لحظات متوالی تقسیم می‌شود. و « ذره » یا لحظهٔ زمانی مساوی با مدتی است که طی آن، یک ذرهٔ مادی از نقطه‌ای به‌نقطه دیگرفضا حرکت می کند. جین‌ها معتقداند که یک ذرهٔ مادی و یک ذرهٔ زمانی و یک نقطهٔ

۱ - *Tattvārthādhigamasūtra*, V, 18

۲ - J. Sinha : *op. cit*, p. 234

فضائی بصورت واحد تفکیک ناپذیری موجوداند وهمه با هم تاروپودجهان طبیعی را تشکیل می‌دهند.

ماده (pudgala)

ماده به‌نظر جین‌ها ابدی است و متشکل از ذرات (aṇu) بیشمار است و دو قسم است که یکی مادهٔ عنصری است واین ماده عبارت از اشیائی است که موضوع ادراك ماواقع می‌شوند ودیگری ماده‌ایست لطیف. این‌ماده ازمواد کارمائی‌تشکیل می‌یابد و چون حجابی ارواح را می‌پوشاند. تمام اجسام از ترکیبات ذرات بوجود آمده‌اند. کوچکترین واحد ماده، ذره (aṇu) است. ذرات ابدی‌اند و دارای کیفیات لمسی و سمعی و ذوقی و بصری و غیره هستند. جواهر از ترکیبات مختلف هندسی ذرات پدید می‌آیند. این ترکیبات ذره‌ای برحسب آنکه‌صورت خاص هندسی یافته باشند، و یا فضای معینی بین ذرات متشکلهٔ آنان، موجود بوده باشد تغییر می‌کنند و جوهرهای گونا گون جهان هستی را بوجود می‌آورند.

ذرات بهم پیوسته‌اند (bandha) و تمام اشیاء مادی متشکل از ترکیبات ذره‌ای هستند. هنگامی که دو ذره نرم و درشت بهم بپیوندند، یک جسم مرکب ساده که متشکل از دو ذره است، بوجود می‌آید. و این اجسام مرکب ساده باز بهم می‌آمیزند و اشیاء مادی گونا گون را ظاهر می‌سازند. ولی اجسام مادی مدام در تغییر و تبدیل و دگرگونی (parimāṇa) هستند و دائم کیفیاتی چند از دست می‌دهند و کیفیاتی‌تازه (guṇa) بخود می‌گیرند ورشد و نموی کنند وتوسعه می‌یابند و معدوم می‌گردند. به‌نظر جین‌ها عناصر اربعه یعنی زمین و خاك و هوا وآتش نیز دارای نوعی نفس‌اند که هرچند هم ابتدائی باشد و در درجهٔ پست سلسلهٔ مراتب هستی قراریافته‌باشد، بازنوعی نفس‌تعبیر شده است و بهمین‌دلیل است که می‌توان سخن از نفوس عنصری بمیان آورد. به‌نظر «یاکبی» این رشته تفکرات از بقایای عقاید کهن «آنیمیست» است و مربوط بدان دوران دیرینهٔ تمدن‌هندی است که هنوز

طبقات اجتماعی و دینی هندی تحت نفوذ عقاید برهمنی قرار نگرفته بودند[۱].

ارواح (Jīvas) [۲]

اشیاء و جواهر بدو گروه ارواح و اجسام بی‌جان یا مادی (ajīva) بخش می‌شوند. جهان مملو از ارواح بیشمار است. جوهر روح، معنوی است و ابعاد آن برحسب قالبی که درآن جای گرفته، متفاوت است. «جیوا» یا روح در پاکیزگی فطری خود، ادراک بی‌نهایت (anantadars'ana)، علم بی‌نهایت (anantajñāna) و شادی و سرور بی‌نهایت (anantasukha) است و به‌استثنای ارواحی چند که به‌آزادی مطلق رسیده و منزه شده‌اند، سایر ارواح ناپاک‌اند و بمواد و پلیدی‌های «کارما» آلوده هستند. این مواد لطیف «کارما» بتدریج طی سرگردانی ارواح در گردونهٔ باز پیدائی افزایش می‌یابد و در «جیوا» بصورت مواد لطیف اندوخته وذخیره می‌گردد.

ارواح پاک را آزاد (mukta) می‌گویند و به‌ارواحی که هنوز گریبانگیر چرخ مرگ و حیات‌اند، لفظ «سامسارین» (saṃsārin) اطلاق شده است. یعنی روحی که در گردونهٔ باز پیدائی سرگردان است. فرق اساسی بین این دو قسم روح، این‌است که اولی کاملاً پاک ومنزه وآزاد از آلودگی و کدورت صور مادی است، حال‌آنکه دومی آغشته بمواد «کارما» است و بمثابهٔ کیسه‌ایست که از شن (مواد کارما) پرشده باشد[۳]. ارواح نقاط بیشماری را در فضا اشغال می‌کنند و بهمین جهت آنهارا «جیوا استیکایا» (jīvastikāya)، یعنی متمکن درفضا ومکان می‌گویند. ابعاد ارواح متفاوت است و متناسب با ابعاد جسمی است که در آن جای گرفته‌اند و روح فیل بقول جین‌ها از روح زنبور بزرگ‌تر است. جین‌ها می‌گویند که روح مانند چراغی

۱ - H. Jacobi : *Jainism* , E. R. E, vol VII, p. 468

۲ - *Uttarādhyayana*, XXVIII, 14

۳ - *Ibid*

به‌جسم روشنائی می‌بخشد وبدان نفحهٔ حیات می‌دمد. تعداد «جیواها» بیشماراست و صفت ممیزهٔ آنان در این است که آگاهی و شعور (cetanā) دارند.

جین هاارواح رابرحسب تعداد حواسی که دراختیار دارند طبقه‌بندی کرده‌اند. پست‌ترین طبقهٔ جیواها شامل نفوس گیاهان و نباتات است که بنابه‌نظر جین ها فقط یک حس دارند و آن حس لامسه است. درجهٔ بعدی طبقهٔ کرمها است که دو حس دارند یعنی حس لامسه و شامه. طبقهٔ بالاتر شامل موریانه است که از کلیهٔ پنج حس برخوردارند. حیوانات کاملتر بویژه انسان و خدایان به اضافهٔ این پنج حس، دارای حس مشترک و باطن نیز هستند که‌آنرا «ماناس» (manas) می گویند. جین ها چنانکه گفته شد معتقداند که عناصراربعه و فلزات نیز دارای نوعی نفس هستند که آنرا می‌توان به‌نفس عنصری تعبیر کرد.

فرضیهٔ کارما (karma)

علت اینکه روح در قالب جدیدی ظهور می کند اینست که آغشته به‌مواد پیگیر «کارما» است. صفات فطری روح، علم و بصیرت و شادی و سرور بی‌نهایت است، ولی این صفات پاک که در واقع سرشت اصلی ارواح را شامل است، بسبب پردهٔ «کارما» که سایه برچهرهٔ پرفروغ روح افکنده است پنهان شده. اتصال مواد کارما به روح بمثابهٔ پیوند ذرات گردوغبار به‌جسمی است که آغشته به‌مواد چربی است و این ذرات «کارما» آنچنان روح را احاطه کرده‌اند که‌روح مانند جسمی مادی جلوه گر می‌شود.

مواد لطیف «کارما» بتدریج در جوهر روح نفوذ و رخنه می کند و این فعل رانفوذ یا دخول (āsrava) می گویند. براثرهمین دخول، فعل‌وانفعالات شیمیائی بین مواد «کارما» و روح صورت می‌پذیرد و پیوند و امتزاجی بین آن دو (bandha)

تحقق می‌یابد و مواد کارمائی مبدل به هشت قسم[1] پردهٔ «کارما» می‌شود که مجموعاً جسم‌لطیف راتشکیل می‌دهد. این جسم‌لطیف همان میراث روانی موجودات است که بموجب آن انسان گریبانگیر گردونهٔ باز پیدائی و زایش دوباره است. همانطوری که مواد کارمائی از اعمال نیک و بد سرچشمه می گیرد، بهمانگونه نیز این‌مواد لطیف بنوبهٔ‌خود به‌فعل می گراید وآثار خوب و بد متقابلی ایجاد می کند.

«کارما» بعدازآنکه میوه‌های خود را ببار آورد و فعل و انفعالاتش به‌پایان رسید، از روح خارج می‌شود و این عمل را تخلیه و تصفیه (nirjarā) می‌خوانند. اگراین فعل تخلیه وتصفیه همچنان ادامه داشته باشد، روح رفته از پلیدیهای مواد «کارما» منزه می گردد و به‌عالمی راه می‌یابد که در آن ارواح آزاد و منزه مستقرشده‌اند. ولیکن در شرایط عادی، دوفعل دخول (āsrava) و تخلیه (nirjarā) درآن واحدانجام می‌پذیرد. اینست که روح دائم محصور در دائرهٔ‌حیات وازمرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگر هستی سر گردان است.

حال «کارما» برحسب آنکه ناشی از اعمال نیک و بد بوده باشد، رنگهای گوناگون چون سیاه وآبی وخاکستری و زرد وسرخ وسفیدبخود می گیرد واین الوان

---

[1] هشت قسم کارما که هشت نوع پرده و حجاب ایجاد می کنند عبارت‌اند:

۱ - پرده‌ای که روح را کدرمی کند و نادانی پدید می‌آورد (jñānāvaranīya).

۲ - پرده‌ای که ادراك فطری روح را مستور می‌سازد (dars'anā varanīyah).

۳ - پرده‌ای که وجد وشادی فطری روح را می‌پوشاند (vedanīya) و خوشی وناخوشی ببار می‌آورد.

٤ - پرده‌ای که روح را گمراه می کند(mohanīyah) و شك و تردید ایجاد می کند.

٥ - پرده‌ای که مدت عمر را درحیات خاکی تعیین می کند (āyuhkārman).

٦ - پرده‌ای که به‌خصائص جسمانی صورت معینی می‌بخشد (nāman).

۷ - پرده‌ای که خصائص خانوادگی و نوعی شخص را تعیین می کند (gotrā).

۸ - پرده‌ای که مانع فضیلت روح است و نمی گذارد که به نیکی گراید (anatarāya).

رجوع شود به: *Uttarādhyayana*, XXXI, 1-3.

را «لشیا» (les'ya)[1] می‌خوانند. مبحث تمثیل الوان که نمودار کدورت یا پاکی روح است یکی ازمعتقدات کهن بشریت است وآثار آن درضرب‌المثل‌های زبانهای مختلف چون دل سیاه وچرکین و قلب پاك و درخشان منعکس شده و بعیدنیست که انسان ابتدائی، این رنگهای تمثیلی‌را بمعنی تحت‌اللفظی تعبیر کرده باشد و اصولاً درآئین جین چنانکه دیده شد، بقایای معتقدات کهن تمدنهای ابتدائی بشر دیده می‌شود. سه رنگ اولی یعنی سیاه و خاکستری و آبی به‌صفات اهمریمنی نسبت داده شده و سه رنگ آخری یعنی زرد و سرخ وسفید به‌صفات نیک تعلق گرفته است.

چگونه می‌توان ازگزند دخول ونفوذ «کارما» دراماں بود؟ چگونه می‌توان مجراهائی را که بیاری آنان، مواد کارمائی ناشی از اعمال نیک و بد، به‌جریان می‌افتد و روح‌را آلوده می‌سازد مسدود ساخت؟. هدف عالی جین‌ها تخلیه و تصفیه روح‌ازمواد «کارما» است. یعنی اینکه‌نه‌فقط بایستی «کارمای» موجود را تخلیه کرد، بلکه بایستی از دخول «کارمای» جدید نیزممانعت نمود. بطور کلی جمله کارهائی که انجام داده و می‌دهیم، منابع تولید «کارما» است. ولی اگرشخصی طبق اصول اخلاقی جین رفتار کند وطریق درستی در پیش گیرد و بقول جین‌ها به‌تهذیب اخلاق بپردازد، از بار پیگیر میراث روانی خود آزاد خواهد شد و بدین ترتیب «کارمائی» که‌ازاعمال او پدید می‌آیدبقائی نخواهد داشت و بمجرد اینکه ظاهر می‌شود خودبخود محو خواهد گردید.

تمام سازمان و تشکیلات رهبانی جین مبنی بر این اصل است که بایستی کارمای انباشته وذخیره شده راریشه کن کرد و ازتولید کارمای جدید نیزجلوگیری بعمل‌آورد. پس‌اصول اخلاقی و رهبانی جین‌نتیجهٔ منطقی فرضیهٔ کارمای آنها است و می‌کوشد تا کارمای موجود را معدوم سازد و روح را از زندان تن‌آزاد گرداند و او را بعالم‌لایتناهی و پاك ارواح‌آزاد هدایت کند.

---

۱ - *Uttarādhyayana*, XXXIV, 1-61

مبانی اخلاقی و نجات و رستگاری (mokṣa)

هدف اصول اخلاقی جین، رسیدن بمقام نجات و «نیروانا» است. روش معنوی و طریق سیروسلوکی که جهت دست یافتن به این آزادی برگزیده‌اند نوعی «یوگا» (yoga) تعبیرمی‌شود وعبارت‌است‌از معرفت درست (jñāna)، ایمان به کتب مقدس جین (s'raddhā)، و طرز رفتار درست یا امساك از گناه (cāritva). این سه اصل را سه گوهر گرانبها (triratna) می‌خوانند.

طرز رفتار درست از سوی دیگر عبارت است از پنج پرهیز کاری بزرگ یعنی:
۱ - عدم آزار به دیگران و محترم شمردن حق حیات جملهٔ موجودات (ahiṃsā)، ۲ - راست گفتن و از دروغ امتناع کردن (sunṛta)، ۳ - پرهیز از دست برد بمال دیگران (asteya)، ٤ - پرهیز از تمایلات نفسانی و جسمانی (brahmacarya)، ٥ - تجرد از دلبستگیهای دنیوی و بی‌نیازبودن از مال دنیا (aparigraha). راهبی که وارد طریقت و سازمان رهبانی جین (dīkṣa) شده است، بایستی که این اصول اخلاقی و معنوی را مراعات کند.

مقام اطلاق و تجرد که بیاری این اصول اخلاقی و معنوی تحقق می‌یابد مستلزم اینست که روح از مواد پیگیر کارمای گذشته پاکیزه گردد و پاکی فطری خود را بازیابد، زیرا هنگامی که مواد کارما در آتش فرزانگی و ایمان درست و رفتار درست سوزانده می‌شود (dhyānāgnidagdhakam)، روح به‌مقام تنزه و تجرد کامل می‌رسد و کارمای گمراه کننده (mohanīya) معدوم‌می گردد ومجرای «دخول» و «نفوذ» کارمای جدید نیزمسدود می‌شود، و پرده‌هائی که ایمان وآگاهی ومعرفت را مستور می‌ساختند، ازمیان برداشته می‌شوند ومقام وارستگی کامل در دل شخص منزه متجلی می‌شود و در این مقام، او را پاك و بیدار (buddha) و واقف بر کلیهٔ امور (sarvajñā) می‌دانند و «جینا» (jina) یعنی فاتح و منزه (kevala) می‌خوانند. ازطرف دیگر چون سایر پرده‌های «کارما» که طول عمر (āyuh) و خصائص شخصی و

خانوادگی (nāma, gotra) او را تعیین می کرده‌اند ، منهدم شوند ، روح آزاد وارد « نیروانا » می‌شود و به‌عالم ارواح منزه می‌پیوندد و از ادراک و معرفت و شادی و سرور بینهایت برخوردار می گردد و از دریای پرتلاطم « سامسارا » می گذرد و از چرخ بازپیدائی و تولد رهائی می‌یابد و مبدل به یک « تیرتامکارا » می‌شود یعنی آنکسی که گذرگاهی در اقیانوس « سامسارا » بدست آورده و به ساحل آرامش و آسایش پیوسته است.

فصل هفتم

دورهٔ حماسی[1]

کلیات

درپایان دورهٔ ودائی که تقریباً از سال ۱۰۰۰ پیش از میلاد آغاز گردید ودرسدهٔ ششم پیش‌از میلاد به‌پایان رسید ، آئین نیایش و قربانی به‌افراط و تفریط رسیده بود و اندیشه از قیود این‌مرسومات منجمد و این‌افراطیات جزمی تجاوز نمی کرد . ظهور آئین عرفانی « اوپانیشادها » تغییرات عمده‌ای در سرنوشت فلسفی آن سرزمین پدید آورد و در دوران بعدی گسترش فلسفهٔ هند که آنرا دورهٔ حماسی نام نهاده‌اند و از سدهٔ ششم پیش‌از میلاد آغاز گردیده و تا قرن دوم میلادی ادامه می‌یابد ، حوادث بسیار مهمی روی داد که اینک به شرح آن می‌پردازیم .

هنگام‌مهاجرت اقوام هندو اروپائی به‌شبه‌جزیره هند، گروهی از طوائف مهاجم درمرکزهند یعنی درنواحی دهلی استقرار یافتند وآن ناحیه را کشورومیانه (madhya des'a) خواندند . پاره‌ای دیگر از این طوائف به شرق و غرب و جنوب شبه قاره هند راه یافتند و درآنجا متوطن شدند . آئین پاك و خالص برهمنی که در قلمرو طبقهٔ برهمنان بود، درکشور میانه‌نشوونما کرد،درحالیکه خارج از این‌نظام برهمنی ، خاصه میان طبقهٔ « کشاتریا » یعنی ارباب اسلحه و سلحشوران که در مناطق دیگر هند مستقر شده بودند ، پیامبران ، متفکرین و حکمای بزرگی برخاستند که ادبیات سرشاری در زمینه های گوناگون فلسفه وعرفان پیراستند . دین بودا و کیش « جین » از میان طبقهٔ« کشاتریا» بوجود آمد .

---

۱ - Epic Period

«وداها» ، «براهماناها» و «اوپانیشادها» که مقدس‌ترین آثار کیش برهمنی محسوب می‌شد فقط در دسترس طبقهٔ ممتاز برهمنان بود. حتی «کشاتریاها» نیز از استفاضهٔ آن محروم بودند. دیگر اینکه مبانی صرفاً حکمی «اوپانیشادها» عالی‌تر از آن بود که مقبولِ مذاق عوام‌الناس قرار گیرد. بموازات آثار مقدس برهمنی، ادبیات دیگری در شرف ترویج وتکامل بود که در دسترس همه قرار داشت وتمامی طبقات، اعم از ارباب اسلحه و پیشه‌وران و بازرگانان می‌توانستند ازآن استفاده کنند و یا در تکوین آن نقشی را عهده‌دار باشند. این ادبیات عامی که در حاشیهٔ نظام برهمنی رشد می کرد، سرانجام به‌قالب حماسهٔ بزرگ «مهابهاراتا» (mahābhārata) ریخته شد و این حماسه را بدون شک می‌توان دائرة‌المعارف کلیهٔ معتقدات آن روزگار بشمار آورد. بموازات حماسه بزرگ، یک سلسله‌آثار اساطیری نیز پدید آمد که به «پوراناها» (purāṇa) معروف است و در آن جمله‌افسانه های کهن و عقاید و آراء فلسفی و جهانشناسی منعکس شده است. در این دورهٔ بارور فلسفهٔ هند، سه جریان فکری پدید آمدند که عبارت‌اند از:

۱ - پیدا شدن ادیان مستقلی چون دین بودا و «جین» که بدون توجه به سندیت آسمانی «وداها» و میراث کهن «اوپانیشادها» طریق آزاد و بی‌تکلفی (جهت رستگاری) را در دسترس همگان می گذاشتند. آئین «چارواکا» (cārvāka) که معتقد به اصالت ماده بود وکتب آسمانی و مبدأ و معاد را نیز انکار می کرد در همین دوره پدید آمد.

۲ - پیدایش آئین «واسودوا کریشنا» (Vasudeva Krṣṇa) و کیش «بهاگاواتا» (bhāgavata) که‌مبحث یکتاپرستی (ekāntin dharma) وطریق‌محبت وعشق (bhakti) را عرضه می‌داشت. این آئین اخیر در سدهٔ دوم پیش از میلاد گسترش کامل یافته بود و احتمال دارد که تاریخ پیدایش آن ماقبل بودائی باشد. مهمترین اثر این مکتب، همان حماسهٔ بزرگ یعنی «مهابهاراتا» وعلی‌الخصوص رسالهٔ «بهاگاوات گیتا» است. آئین «بهاگاواتا» منجر به مذهب «ویشنوئی» (vaiṣṇavism) گردید. فرقهٔ

دیگری بنام «پاشوپاتا» (pās'upata) که «شیوا» (S'iva) اصل فانی کنندهٔ عالم را می‌پرستید در همین دوره ظاهر شد که بعدها به‌صورت مذهب «شیوائی»(s'aivism) درآمد.

۳ ـ این دورهٔ شگفت‌انگیز فلسفهٔ هند را به آزمایشگاه بزرگ فلسفی تشبیه می کنند، زیرا کلیهٔ عقاید و آراء فلسفی، حکمی، جهانشناسی، منطقی و روشهای استدلالی وجدلی و فنون و آداب ریاضت و شیوهٔ تعقل ومناظره، در این عصر موجود بوده‌اند. نطفهٔ این علوم نظری بتدریج رشد کرد، ریشه دوانید، صورت قاطعی یافت و دردورهٔ «سوتراها» بصورت شش مکتب فلسفیِ برهمنی که ذکرآنان درفصل های جدا خواهدآمد، نظام یافت. و لیکن بیشتر مبانی این رشته تفکرات درحماسهٔ بزرگ و پاره‌ای از «پوراناها» مذکور است و چون صفت ممیزهٔ این دورهٔ حاصلخیز نبوغ هندی، پیدایش حماسهٔ بزرگ بوده است، از این رو آنرا دورهٔ حماسی نام نهاده‌اند. درضمن باید متذکر بود که بقایای تمدن باشکوه ماقبل آریائی هند، بالاخص «مهنجودارو» و «هاراپا» که پس از استیلای اقوام هندو اروپائی و انقراض تمدنهای شهرنشین آن دیار، بکلی محو نشده بود و به قشرهای پائین و پست جامعهٔ مذهبی هند روی آورده و در بطن آن مستهلک شده بود، رفته رفته سربرآورد ودر قرون وسطی، این عناصرغیرآریائی بوسیلهٔ آئین برهمنی جذب شد و بسان مکتب «یوگا» و عبادت «شیوا» یکی از ارکان مهم دین هندو بشمار آمد.

دین «بودا» که در دوران سلطنت سلسلهٔ «موریا» خاصه امپراطور بزرگ «آشوکا» به مقام دین ملی یک امپراطوری معظم ارتقاء یافته بود، به انحطاط گرائید وپس از انقراض سلسله های بودائی وجلوس سلاطین هندو به‌سلطنت هند، خاصه سلسلهٔ «گوپتا» در قرن چهارم، نفوذ دین بودا کاهش یافت و آئین کهن برهمنی از نو احیاء گردید. دورهٔ انتقال آئین برهمنی به‌آئین هندو را دورهٔ «نئوبراهمانیسم» یاآغاز«دورهٔ هندو» نیز می گویند. اینک به‌ذکرملاحظاتی چند دربارهٔ رشتهٔ تفکراتی که در این دوره تکوین یافته، اقتصار می کنیم.

مکتب چارواکا (Cārvāka) یا اعتقاد به اصالت ماده

مکتب « لوکایاتا » (lokāyata)[1] یا « چارواکا » (cārvāka) بسیار کهن است و در برخی از آثار قدیمی چون « شوِتاشواتارا اوپانیشاد » و کتاب « سیاست نامه » (artha s'astra) اثر « کوتیلیا » (Kauṭilya) از آن یاد شده است. در رسالهٔ «ساروادارشاناسامگراها» (sarvadars'ana saṃgraha) یعنی « مجموعهٔ دیدگاههای مختلف فلسفی » مبانی این آئین به ایجاز بیان شده است. طبق این رساله پیروان مکتب « چارواکا » آلایشهای نفسانی را یگانه هدف زندگی می دانستند و به مبدأ و معاد اعتقادی نداشتند. اساس حیات در نظرآنان تمتع از لذایذ وشهوات است. زیرا خرد وعقل بماحکم می کند که دم را غنیمت شمریم و از تعقیب هدفهای بی حاصل وعقیم احتراز جوئیم. آئین نیایش کاملاً بیهوده است. حیات اخروی رشتهٔ خیالبافی های پریشان است. و چون حیاتِ بعد از مرگ وجود ندارد انجام دادن مراسم عبادی سودی نمی بخشد و اتلاف وقت است.

حکمای ودائی عبارات ضدونقیض و بی سروته می گویند. آنهائی که پیرو راه معرفت اند، طریق اعمال را خوار می پندارند و آنهائی که راه کردار را برگزیده اند راه معرفت را تقبیح می کنند. و لیکن هردو در اشتباه محض اند، زیرا نه بهشتی است که ما بدان روی آوریم و نه دوزخی است که از آن بهراسیم. یگانه اصل واقعی هماناحیات خاکی است که آثار آنرا چشم جهان بین همگان می بیند و یگانه آزادی و نجات هماناابطلان جسم وانحلال آن است. روح همان جسم است و عباراتی چون

۱- لفظ « لوکایاتا » رابه عبارات گوناگون تعبیر می کنند. گروهی آنرا به معنی «اساس دنیای مادی» تأویل کرده اند. چه «لوکایاتا» مرکب است از دو جزء «آیاتا» (āyata) یعنی اساس یاپایه و «لوکا» (loka) یعنی دنیا و مفهوم پایه واساس عالم مادی راهی رساند. مستشرق انگلیسی (Cowell) در ترجمهٔ رسالهٔ «ساروادارشاناسامگراها» (sarvadars'ana saṃgraha) این کلمه را به معنی « آنچه بین عوام معمول است » (lokeṣu - āyata) تعبیر کرده است.

« من لاغرم » « من فربه‌ام » مؤید انیت و خود آگاهی ما است که در جسم ما موجود است و جزء لاینفک آن بشمار می آید.

جهان متشکل از چهار عنصر خاك و آب و آتش و هوا است. و عقل وخرد از بهم آمیختگی این عناصر اربعه پدید می‌آیند و عقل همان جسم و ماده است. یگانه مأخذ شناخت،ادراك است و استنتاج و استقراء ، غیرواقعی‌اند و چون ادراك تنها مأخذ شناخت است ، از این‌رو، ماده یگانه واقعیت جهان محسوب می‌شود و انسان ماده را از طریق حواس انتزاع می کند ومی‌شناسد. خوشی ولذت غایت‌حیات است. پیروان مکتب « چارواکا » از معاد و زندگی بعد از مرگ بیم و واهمه‌ای نداشتند وآخرت ونجات وعالم‌مابعدالطبیعه‌را یکسره تکذیب می کردند وآثار مقدس هندوان بالاخص «وداها» راموردِ استهزاء قرار می‌دادند وآنرابه گناه عدم‌راستگوئی، تناقض وتکرار بیهوده ، و اطناب مملّ متهم می‌ساختند و به‌طعنه می گفتند : «اگر حیوانی که طبق مراسم قربانی (jyotiṣṭoma) به قتل رسیده ، به بهشت واصل می گردد پس‌چرا قربانی کننده پدر خود را قربانی نمی کند. . . اگرروح پس‌از فوت از تن جدا می گردد و به‌بهشت می‌رود پس چرا دیگربار به‌زمین و زندگی خاکی باز می گردد.[۱]»

سرایندگان « وداها » بنابه‌پیروان «چارواکا» دروغ گویان گستاخ ودلقکانی اهریمنی‌بوده‌اند که یک سلسله گفته های دروغ‌آمیز را سرهم کرده ومردم را فریب می‌داده‌اند. آئین «چارواکا» بعلت بُعد ضددینی وضد ودائی‌خود سروسامانی‌نگرفت و بزودی روبه‌زوال نهاد و بجز اطلاعات جسته وگریخته‌ای که در بارهٔ این آئین در کتب هندو ذکر شده ، آثار دیگری از آن بجا نمانده است.

آئین بهاگاواتا (Bhāgavata)

طریق محبت وعشق که در دورهٔ حماسی ظاهرشد، بارآوردهٔ آئین «بهاگاواتا»

۱- Madhva: *Sarvadars'anasamgraha*, E. B. Cowell, A. E. Gough, Varanasi, 1961, pp. 2 - 11

است. این آئین از سنت « واسودوا کریشنا » سرچشمه گرفته، و مبانی آن در رسالهٔ « بهاگاوات گیتا » منعکس است. مذهب « ویشنوئی » (vaisnavism) که بعدها یکی ازفرقه‌های مهم کیش هندو شد، بدون شک از همین آئین کهن جدا شده است. « گارب » مستشرق بزرگ آلمانی تاریخ تکامل این آئین را به‌چهار دورهٔ مشخص بخش کرده است:

دورهٔ اول ظهور این نحوهٔ تفکر است که گویا در حاشیهٔ نظام برهمنی پدید آمده. کیش برهمنی چنانکه بکرات گفته‌ایم در بادی امر تحت حیطهٔ طبقهٔ موبدان و برهمنان بود، و لیکن در شرق و غرب شبه قاره هند مناطقی وجود داشت که هنوز تحت تأثیرنفوذ مستقیم برهمنی قرار نگرفته بود، این جوامع آریائی که تابع حکومت معنوی برهمنان نبودند و قشربندی اجتماعی برآنان تحمیل نشده بود، ادیان بزرگی ظاهر ساختند که دین بودا و جین ازجمله تجلیات آن بشمار است. آئین «بهاگاواتا» که به‌عبادت « کریشنا » شاهزاده قبیلهٔ « یاداوا » اتکاء داشت، احتمال دارد که از میان « کشاتریاها» برخاسته باشد. این مرحلهٔ اول تکامل آئین «بهاگاواتا» گویا در سدهٔ سوم پیش از میلاد بوجود آمده است.

مرحلهٔ دوم، دورهٔ امتزاج وتلفیق آئین « بهاگاواتا » با کیش برهمنی است بدانسان که « کریشنا » و «ویشنو» (که یکی‌ازخدایان ودائی بود) درهم‌آمیختند و یکی گردیدند و « کریشنا » یکی از مظاهر بزرگ « ویشنو » بحساب آمد.

مرحلهٔ سوم، تبدیل آئین «بهاگاواتا» به کیش « ویشنوئی » است که هنوزهم باقی است. در این مرحله، مبانی مکتب «ودانتا»، « سانکهیا» و « یوگا » با دین « ویشنوئی » درهم آمیخت و بصورت متشکل یک کیش فلسفی جلوه کرد. این تغییر و تبدیل به‌نظر « گارب » در سال ۱۲۰۰ میلادی تحقق پذیرفته است.

مرحلهٔ چهارم، تکامل آئین « بهاگاواتا » و نظام یافتن آن در مکتب مفسر بزرگ آئین « ودانتا » یعنی « رامانوجا » است. جزئیات این مکتب در فصل « ودانتا » بحث شده‌است.

بنیان گذار این آئین «کریشنا» (Kṛṣṇa) فرزند «واسودوا» (Vasudeva) متعلق به‌طبقهٔ «کشاتریاها» بوده است. کریشنا یکی از سران قبیلهٔ «یاداوا» (yādava) بود و او را «بهاگاوات» (Bhagavat) یعنی ستودنی (از ریشهٔ «ستودن» bhāj √) نیز می گفتند. پیروان او را «بهاگاواتا» یا عبادت کنندگان آنکه ستودنی است، می خواندند. آئین «بهاگاواتا» یکتاپرست (ekāntin dharma) بوده است. و لیکن بمرور زمان مبانی مکتب «سانکهیا» و «یوگا» در آن رخنه کرد و چون این دو مشرب فکری نیز به‌نظر «گارب» خارج از نظام برهمنی پدید آمده و در نحوهٔ پژوهش وتحقیق خود مقید به‌اصول برهمنی نبودند، ازاین رو بدون هیچ اشکال وارد کیش «بهاگاواتا» شدند و در کنه آن مستهلک گردیدند.

آئین «بهاگاواتا» را مذهب «پانچاراترا» (pañcarātra) نیز نام‌نهاده‌اند. «پانچاراترا» شامل دویست رساله است که در باب آئین یکتاپرستی تحریر شده. معنی این کلمه چندان روشن نیست. «پانچاراترا» به‌معنی پنج شب آمده و امکان دارد که غرض از «پنج شب» اشاره به‌مشرب‌های دیگر فلسفی باشد که درمقابل روشنائی جهان افروز «بهاگاواتا» سایه و تاریکی بیش نیستند، یاممکن است مراد از پنج‌شب تلفیق پنج‌آئین گوناگون فلسفی باشد[۱]. مجموعهٔ این رسالات را «سامهیتا» (saṃhitā) هم گفته‌اند ومهمترین آنان عبارت‌انداز «جایاکیا سامهیتا» (jāyākyasaṃhitā) «آهیربودنیا سامهیتا» (ahirbudhnya saṃhitā)، «ویشنو سامهیتا» (viṣṇu saṃhitā)، «وی‌هاگندرا سامهیتا» (vihagendra saṃhitā)، «پاراما» (parama) و «پوشکارا» (pauskara). این رسالات در وضع کنونی بیشتر بصورت کتابهای خطی موجوداند و هنوز هم به‌طبع نرسیده و در این باب تحقیقات لازم بعمل نیامده است.

مبانی آئین بهاگاواتا

مباحث اساسی این کیش بدین قرار است: ۱- مبحث «آواتارا» (avatāra)

۱ - S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, vol.I, p. 491

یا نزول حق در عالم محسوسات. این مبحث در « ریگ‌ودا » نیز تاحدی بررسی شده بود ولی در آئین « بهاگاواتا » توسعه یافت و یکی از ارکان آن بشمار آمد. مبحث « آواتارا » بیشتر متوجهٔ « ویشنو » بوده است که پس از تلفیق این آئین با معتقدات برهمنی، خصائص « کریشنا و اسودوا » را در خود جمع کرد. مظاهر یا تنازلات « ویشنو » به‌عالم کون و فساد بنابه سنن هندو دهگانه است. « ویشنو » به‌صورت جانوران گوناگون از قبیل ماهی، لاك‌پشت، خرس، و غیره ظاهر می‌شد و جهانی را از پرتگاه نیستی و انهدام نجات می‌بخشید. پس‌از آنکه معتقدات کیش «بهاگاواتا» در دین برهمنی رسوخ کرد، مظاهرانسانی« ویشنو » چون«راماچاندرا» و « کریشنا » به تنازلات دیگر او مزید شد.

۲ - یکی‌از ارکان دیگر مذهب « بهاگاواتا » مبحث موهبت و فیض‌ایزدی (prasāda) است. خدا یکی است و او ورای کائنات و هستیها است و نور بی‌پایان و فناناپذیر و پناه‌گاه ابدی ولایتناهی است. اوست که برهمن و « شیوا » وخدایان بسیار دیگر را پدید می‌آورد تااحکام او را به آدمیان بیاموزند، و شریعت او را بسط و ترویج‌دهند و بر کائنات حکمفرمائی نمایند وناموس‌ایزدی را استوارسازند. ولی ایزدتعالی گاهی هم بعلت فیض و موهبت بیکرانهٔ خود ظاهر می‌شود وعینیت می‌پذیرد تاگناه آدمیان را بزداید وآنان را از عذاب الیم‌روزگار برهاند. کاملترین این مظاهر ایزدی درشخص « کریشنا » تحقق یافته است.

۳ - مبحث دیگری که در این آئین مطرح شده، فرضیهٔ مظاهر چهارگانه (vyūha) است. «سرچارلزالیوت[1]» معتقد است که چون کیش « بهاگاواتا » درشمال غربی هند توسعه یافت و این منطقه تحت نفوذ ایران و عقاید زرتشتی بوده است، احتمال می‌رود که فرضیهٔ مظاهر چهارگانه (vyūha)[2] متأثر ازمبحث «امشاسپندان»

---

۱ - Sir Charles Eliot : *Hinduism and Buddhism*, London, 1962, vol.II, p. 198

۲ - «ویوها»(Vy - ūha) یعنی،تقسیم،توزیع،جدا نهادن چیزی، صف‌آرائی سپاهیان، در اینجا غرض‌ازآن ظهور چهارگانهٔ « پوروشوتاما » (Puruṣottama) یعنی « ویشنو »است.

بوده باشد. مظاهر چهارگانه بدین قرار است: « واسودوا » (Vasudeva) که عین «ویشنو» است، منشأ کل تجلیات آفرینش است. از «ویشنو» نخست «سامکارشانا» (Saṃkārṣana) (که یکی از اسامی برادر ویشنو است) بوجود آمد. این تجلی اول را با جوهراولیه و هیولای اولی درفلسفهٔ «سانکهیا» یعنی « پراکریتی » (prakṛti) یکی می‌انگارند.

این دو باتفاق (یعنی کریشنا و سامکارشانا) « پرادیومنا » (Pradyumna) را که پسر« کریشنا» است پدیدآوردند وپسر کریشنا را با عقل وذهن جهانی (manas) یکی می‌پندارند. سپس نوهٔ « کریشنا »، « آنی‌رودها» (Aniruddha) بوجودآمد. نوهٔ « کریشنا » را با « خودآگاهی » و « انیت » (ahaṃkārah) تطبیق داده‌اند. سپس بروجه ترتیب متنازل سه صفت متشکله یاسه جوهر (guṇa) که ذکرآنان در مکتب «سانکهیا» مذکورگشته است، بوجودآمد و بعدبرهمن (Brahman) پروردگار کائنات پا به‌عرصهٔ هستی نهاد.

درکیش بهاگاواتا روح جزئی از خدا است. و لیکن عین آن نیست. ارواح فردی و جهان مادی، باوصف اینکه از لحاظ ماهیت و کیفیت از خدا متمایزاند اما درعین حال جزئی ازآن هستند این‌نحوهٔ تفکر چنانکه بعدخواهیم دید منجربه‌آئین « عدم ثنویت متعین و نسبی » (vis'iṣṭādvaita) مکتب « رامانوجا » (Rāmānuja) گردید.

٤- طریق محبت (bhakti) مبحث تازه‌ایست که در اوپانیشادهاوجود نداشت. طریق محبت وعشق راه جدید رستگاری است. «اوپانیشادها» فقط به‌طریق دوگانه معرفت و عمل اشاره کرده بودند، و به‌محبت و عشق و عبادت و التهاب و جذبه مجذوبین حق چندان‌توجه‌ای مبذول نمی‌داشتند و راه معرفت و ژرف‌اندیشی و کوشش طاقت فرسای روح ریاضت‌جو را به سایر راه‌های عبادی ترجیح می‌دادند، اما آئین «بهاگاواتا» طریق محبت رابرگزید وتوجهٔ محض به‌ذات ستودنی یعنی « کریشنا » را

امن ترین راهها انگاشت وخواست که توکل کامل در دل عابد مستقر شود وروانش به‌نور موهبت ایزدی منور گردد. عابد می‌باید یکتاپرست (ekāntin dharma) باشد وطلب آخرت و وصال با خدای یگانه ومعبود ازلی را برهمه چیز مقدم شمرد وتمام خواسته‌های خود را تسلیم خواسته‌های حق کند تا خداوند فیض و عنایت خود را بدو ارزانی دارد.

۵ - طریق کردار وعمل نیزازراههای نجات وآزادی‌است. کارهائی که‌مرتکب می‌شویم البته‌ثمری دربردارد و کارهای‌خوب‌وبدما، میوه‌های تلخ وشیرین بارمی‌آورند، اگرعملی نیکوجهت طلب ثمرهٔ مطلوب صورت پذیردالبته شادکامی حاصل می‌شود ولی‌این کامروائی وشادکامی گذران و ناپایداراست و بمجرد اینکه روح دراقامتگاه بهشتی خود از توشهٔ ذخائر اخروی بهره گرفت و آنرا به‌پایان رساند، دیگربارسقوط می‌کند وگرفتار زندان جسم می‌شود. راه خلاصی آنست که انسان به‌مقام رستگاری و وارستگی رسد وازکردار و آثار آن بی‌نیازگردد وکار را بدون قصد انتفاع انجام دهد و تمامی کارها وافکار خویش را نثارحق کند تا خداوند فیض خویش را بدو ببخشد و چراغ فرزانگی را در دل عاشقش بیفروزد.

۶ - آخرین مبحث این کیش مربوط به‌معاد و بقای جاودانی روح است. کلیهٔ این مباحث درفصل مربوط به «بهاگاوات گیتا» که بی‌تردید یکی از زیباترین‌آثار معنوی جهان وآئینهٔ تمام نمای معتقدات این کیش است بررسی شده است.

نهضت طریق عشق درجنوب هند بوجود آمد و پیروان این طریق را «آلوار» (ālvārs) یا عابدین و مجزوبین مستغرق در محبت ایزدی می گفتند. مبانی طریق عشق‌درسرودهائی (prabandhah) مملواز شوق عرفانی ومشحون از احساسات رقیق وآکنده از مهری بی‌آلایش منعکس‌است. این‌سرودها سراسرجنوب هندرا که کشور تامیل زبان بود فرا گرفت وآنچنان شور وهیجانی بپاکرد که منشأ الهام‌بخش یک سلسله از دانشمندان بزرگ نظیر «رامانوجا» و غیره گردید. طریق محبت که‌ابتدا

بصورت آئین « بهاگاواتا » و بعد به شکل مذهب « ویشنوئی » درآمده و سپس در سرودهای « آلوارها » متجلی شده بود ، سرانجام صورت قاطعی یافت و مبانی آن با کتب مقدس واساسی کیش برهمنی که درآن ایام تقدس تزلزل ناپذیری یافته بود، درهم آمیخت ، هم‌آهنگ شد و سرانجام توسط « رامانوجا » در یک مشرب فکری شگرف نظام یافت. آخرین سرحلهٔ تکامل آئین«بهاگاواتا» در قرن دوازدهم میلادی تحقق پذیرفت.

مذهب شیوائی (S'aivism)

گفتن اینکه فرقهٔ شیوائی کی وازچه منابعی نشأت گرفته مسألهٔ دشواری است. کشف تمدن بومی هند بالاخص تمدنهای شهرنشین درهٔ سند که به‌تمدن «هارابا» معروف است، پرتو تازه‌ای به‌این مبحث افکند، زیرا باستان شناس انگلیسی «سرجان مارشال» مجسمه‌هائی کشف کرده که بی گمان نمونه‌های عالی « شیوا » تعبیرتواند شد. یکی از این مجسمه‌ها خدائی را تجسم می کند که روی گاو نری قرار یافته و جانوران دیگری او را احاطه می کنند، و لیکن بمثابهٔ سایر پدیده‌های فکری هند، مذهب « شیوائی » نیز بتدریج درکیش برهمنی رخنه کرد ، جزئی از آن گردید و به‌فرقه‌های گوناگون تقسیم شد.

قدیمی‌ترین تیرهٔ این کیش کهن که « شیوا » را چون « شهریار حیوانات » (Pas'upati) می‌پرستید معروف به دو فرقه « کاپالیکا » (kāpalikas) و « کالاموکا » (kālamukhas) است. «رامانوجا» درتفسیررسالهٔ «برهماسوترا» (brahmasūtra, II, 2, 37) به معتقدات این دو فرقه اشاراتی کرده و آنها را غیرمتشرع ومخالف با مبانی ودائی تشخیص داده است.

دربارهٔ این دو فرقهٔ کهن اطلاعات زیادی در دسترس نیست مگر آنکه مراسم عجیبی داشتند: قربانیهای انسانی انجام‌می‌دادند و جام‌های پراز شراب نثار

« شیوا » می کردند. شراب را ابتداء در کاسهٔ سر مرده می‌ریختند و می‌نوشیدند و به‌نظام طبقاتی و قانون کارما کوچکترین توجه‌ای مبذول نمی‌داشتند. پیروان این کیش کهن پیکر خود را با خاکستر می‌آغشتند و به باده گساری تن در می‌دادند و در آمیزش جنسی بافراط و تفریط می گرائیدند و در گورستان‌ها اقامت می گزیدند. احتمال دارد که برخی از این‌مراسم عجیب عبادی وارد آئین « تانترا » شده باشد. زیرا که امروز نیز بقایای پاره‌ای از این‌مراسم‌را میان پیروان آئین «تانترا» می‌بینیم.

بهرحال‌باید متذکر شد که فلسفهٔ شیوائی در قرن‌هشتم میلادی تمام شبه‌قاره هند را فراگرفته و در تمام نقاط هند رخنه کرده و ریشه دوانیده بود.

آئین لاکولیشاباشوپاتا (Lakulīs'a pās'upata)

در رسالهٔ « ساروادارشاناسامگراها » (sarvadars'ana saṃgraha) به دو تیرهٔ دیگر آئین « شیوائی » اشاره شده است که یکی معروف به « لاکولیشاپاشوپاتا » و دیگری مشهوربه«پراتیابیجنیا»(pratyabhijñā) است. ابتداء به‌تیرهٔاول می‌پردازیم. این فرقه ، مذهب پیروان « شهریار حیوانات » (pas'upati) یعنی شیوا بوده‌اند. بنابه‌پیروان این فرقه بانی و بنیان گذار این کیش یکی از مظاهر « شیوا » موسوم‌به « لاکولین » (lakulin) یعنی « گرز بدست» بوده است.

آئین «پاشوپاتا»تمام‌اهتمام‌خودرا مصروف کشف‌حقیقت‌ذاتی شیوا می گرداند و سعی می کند طریقی را که بموجب آن وصول به ذات « شیوا » تحقق می‌پذیرد بنمایاند. خداوندیعنی«شیوا»فقط‌علت‌فاعلی جهان‌است ونه‌علت مادی‌آن ـ او باآنکه منزه از جسم و صورت است ، معذلک برحسب ضرورت صورتی بخود گرفته و ظاهر می‌شود. آزادی و نجات از راه مراسم عبادی و طریق تزکیهٔ نفس و آداب «یوگا» وپاره‌ای از مراسم بخصوص دیگر، همچون آغشتن جسم به خاکستر و قرائت اوراد اسرارآمیز و سحرانگیز تحقق می‌یابد. آواز و خنده و رقص و گفتن عبارات بی‌سروته و متناقض نیز گویا در امر نجات و آزادی مؤثراست ، زیرا که بدین وسیله

رشتهٔ تعلقات می گسلد و روح از بند خاطرات آزاد می گردد. یکی از خصائص دیگر این کیش پرستش « آلت تناسلی » (linga) است که تمثیل نیروی‌آفرینش « شیوا » است. آداب و فنون ریاضت این طریقت بیشتر شبیه به آداب « یوگا » است و لیکن یکی از خصوصیات سالکین این مسلک اینست که آنها باید طرز رفتار غیرعادی و دیوانه‌واری برگزینند وخود رابه‌مجنونی و دیوانگی بزنند تا مردم آنها را نکوهش و ملامت کنند ، و این سرافکندگی باعث می‌شود که غرور سالکین درهم شکند و نفس سرکش آنها آرام گیرد. بطورکلی مراسم عبادت این کیش با مراسم برهمنی متفاوت است ، وسائل عجیب و غریبی از قبیل خنده و رقص و آواز که پیروان این مذهب چون مراسم عبادی بکار می‌بستند با روحیهٔ مراسم ودائی متباین است و اصولاً غیر ودائی است [۱]. پایهٔ فلسفی این مذهب ، مبانی مکتب « نیایا » و « وی شیشیکا » است.

آئین پراتیابیجنیا (Pratyabhijñā) **یا آئین بازشناسائی کشمیری**

درحالیکه تعلیمات فرقهٔ « پاشوپاتا » آئین ناقص فلسفی بود ، آراء و عقاید تیره‌های دیگر « شیوائی » برعکس ، بصورت مکاتب کامل فلسفی جلوه گرشد ، و مباحث فلسفی همراه با دید جهانشناسی و طریق گریز ازگردونهٔ باز پیدائی درهم آمیخت و بصورت متشکلی درآمد. سه مکتب بزرگ فلسفی « شیوائی » عبارت بودند از مکتب « پراتیابیجنیا » که درکشمیر ظاهر شد ، مکتب « شیِواسیدانتا » (s'aiva siddhānta) که درجنوب هند درکشور تامیل زبان پدید آمد و بیشتر آثار آن به‌زبان تامیل است و مکتب معروف به « ویراشِیوا » (vīras'aiva).

ادبیات کهن کیش «شیوائی» به‌سانسکریت تحریرشده و به«آگاما»(āgamas) معروف است. دربارهٔ سه گروه رساله های « آگاما» و «تانترا» (tantras) و« سامهیتا»

---

۱ - R. W. Frazer : *S'aivism*, E. R. E, vol.11, pp. 91 - 96

یا (pañcarātra) « سِرچارلزالیوت »[۱] می گوید : « اگر این دسته مصنفات را بطور اعم در نظر بگیریم ، مترادف با یکدیگر خواهند بود. و لیکن عرف و سنت گروه اول یعنی « آگاماها » را بـه‌عبادت کیش شیوائی اختصاص داده و گروه دوم یعنی «تانتراها» رابه‌عبادت‌نیروی‌خلاقهٔ شیوا یعنی «شاکتی» (s'akti) منظورداشته و گروه سوم‌یا« سامهیتاها» رابه‌پرستش« ویشنو » منتسب ساخته‌است. اماصفت مشترك این نوشته‌هادراینست که‌اینان مراسم ودائی‌رابا مرسومات‌عبادت فرقه‌ای درهم‌نیامیخته و باجسارت هرچه تمام‌تر معتقداند، حال که‌انجام دادن مراسم عبادیِ «ودا» برای عصر کنونی دشوار است خداوند طریق آسانتر و سهل‌تری در اختیار بندگان خود گذارده است[۲]» .

رساله‌های « آگاما » بزودی تحت‌الشعاع آثار دیگری قرار گرفت. این آثار جدید به‌زبان تامیل‌انشاء شده بود وازجنوب‌هند که سرچشمهٔ آثارعرفانیِ «آلوارها» (ālvārs) (عابدین و مجذوبین حق) و طریق محبت‌آمیز پرستش معبود ازلی بود ،

---

۱ - Sir Charles Eliot : *op. cit*, p. 188

۲ - مبانی فلسفی سه مذهب بزرگ آئین هندو یعنی مذهب « شیوائی »، مذهب « شاکتی » (که‌همان آئین‌تانترا tantra است) و مذهب « ویشنوئی » مبتنی برآثار معروف به «آگاماها» (āgama)است. پیروان مذهب «شیوائی» بیست وهشت « آگاما » می‌پذیرند که مهمترین آنان مشهور به « کامیکا » (Kāmika) است. به نظر آئین « شیواسیدانتا » (s'aiva siddhānta) و آئین« باز شناسائی کشمیری » (pratyabhijñā) که هر دو مذهب « شیوائی» هستند، « آگاماها » بعداز «وداها » مهمترین‌آثار مقدس بشمار می‌آیند. به‌مذهب « شاکتی » (s'akti) که به آئین « تانترا » نیز معروف است هفتادوهفت « آگاما » تعلق می گیرد که به‌رساله‌های « تانترا » (tantra) نیز شهرت یافته. مذهب«تانترا» (یاشاکتی) و مذهب«شیوائی» درواقع هم‌بسته بیکدیگر ومکمل یکدیگراند. مذهب « ویشنوئی » نیز مبتنی بر یک سلسله از نوشته‌های « آگاما » است که به « پانچاراترا » (pañcarātra) هم مشهور است. به‌نظر پیروان مذهب « ویشنوئی » این گروه از«آگاماها » توسط « نارایانا » (Nārāyaṇa) یعنی « ویشنو » نازل شده است. رجوع شودبه :
T. M. P. Mahadevan : *Outlines of Hinduism*, Bombay, 1960, pp. 36 - 37

برمی‌خاست. این سلسله رسالات جدید که در ضمن بسیاری از مطالب «آگاماها» را با شیوهٔ نو عرضه می‌داشت، در قرن چهاردهم میلادی مدون شد و به «شیوا سیدانتا» (s'aiva siddhānta) شهرت یافت. این رسالات چهارده‌گانه بدون شک مهمترین آثار مقدس جنوب هند بوده است.

مکتب «شیوائی» کشمیری سعی کرد که به‌مبانی رساله‌های «آگاماها» صورت فلسفی بخشد و آنرا با مباحث آئین یکتاپرستی ودانتا (advaita) تلفیق دهد.

علت اینکه مکتب کشمیری را آئین «بازشناسائی» (pratyabhijñā) گفته‌اند اینست که به‌نظر پیروان این مکتب آزادی میسر نمی گردد مگر آنکه سالک، باطن خویش را چون آئینهٔ تمام نمای شیوا «بازشناسد». گویا بنیان گذار این مکتب حکیمی بنام «واسو گوپتا» (Vasugupta) بوده که در قرن‌نهم می‌زیسته است. سنت «شیوائی» معتقد است که «شیوا» بطرز معجزه‌آسائی این‌آئین کهن‌آباء و اجدادی را که در معرض‌اضمحلال و فراموشی بود، به‌او بازشناساند. «واسو گوپتا» بخواب دید که درکوهستان «ماهادوا» در «هیمالایا» تخته سنگی است که روی آن رسالهٔ «شیواسوترا» که بعدها رسالهٔ اساسی این کیش شد، کنده شده است.

«واسو گوپتا» در واقع تفسیر و تعبیر نوی به رساله‌های کهن شیوائی کرده است و امکان دارد که طریق اعجازآمیزی که این اثر به «واسو گوپتا» الهام شد، مبین‌آن باشد که سنت «شیوائی» خواسته به‌شیوهٔ نو پردازی این مفسرجسور، صحهٔ قبول نهد و او را از گزند کفروالحاد دراماان بدارد. پس‌از آنکه در قرن چهارم دین اسلام به‌کشمیر راه یافت آئین‌شیوائی رو به انحطاط نهاد و لیکن تأثیر آن ازسرحد کشمیر بیرون رفت و پیروان بسیاری در شبه قاره هند یافت.

مکتب شیوائی کشمیری اعتقاد دارد که عالم، «صورت عینیت یافته» اندیشهٔ ایزدی است. مراتب هستی جهان و درجات آفرینش مانند عالم بیداری و عالم‌رؤیا و عالم خواب عمیق، تغییرات و دگرگونیهای یک جوهر یگانه است و آن ضمیر لایتناهی الهی است که بیک اعتبارجهانی را می‌آفریند، آنرا نگاه می‌دارد وسرانجام

آنرا باطل می‌سازد و بخود باز می گرداند. نیروی خلاقیت ایزدی را به‌هنر نقاشی تشبیه می کنند که بدون مدد رنگ و قلم و نسج، تصویری را در ذهن بپروراند و آنرا به‌برکت نیروی خلاقهٔ خویش درخارج منعکس سازد، و بدان مصداق بخشد.

«شیوا» هم علت فاعلی و هم علت مادی جهان است. شیوا عالم را به‌یاری نیروهای سحرآمیز خویش (s'akti) می‌آفریند. این نیروها عبارت‌اند از: «نیروی آگاهی» (cit - s'akti) «نیروی شادی بی‌پایان» (ānanda - s'akti)، «نیروی ارادی» (icchā s'akti)، «نیروی معرفت و دانائی» (jñāna s'akti) و «نیروی فعالیت» (kriyā s'akti). شیوا با بکاربستن این نیروها، اشیاء راپدید می‌آورد و از طرفی، صور کثرات را روی صحنهٔ جهان هستی می‌نمایاند و از طرف دیگر به برکت فیض و عنایت بینهایت خود، این‌صور را ابطال می‌سازد وبه‌ذات بیکران خودبازمی گرداند، و بدین ترتیب عالم یک صیرورت و دگرگونی دائم است که با نیروی خلاقیت شیوا مصداق می‌یابد و در بحر فیض بیکران او محو می گردد.

اصول سی‌وششگانه - برای بیان آفرینش عالم، آئین «شیوائی» متوسل به بیست وپنج اصل جهانشناسی «سانکهیا» شده است که آنان را بطور اعم «تاتوا» (tattva)[۱] یا درجه و اصل می گویند. ولیکن به‌این اصول بیست وپنج گانه، یازده اصل دیگر افزوده است و بدین نحو، درجات آفرینش شامل سی‌وشش اصل هستند که بروجه ترتیب متنازل با «شیوا» که اساس کلیهٔ کائنات است آغاز می گردند و به عناصر کثیف بالاخص خاک منتهی می‌شوند. کلیهٔ این درجات یا «اصول»، صفات اصل مطلق‌اند و «شیوا» بیاری آنان، خویشتن را بتدریج محدودترمی‌سازد و بترتیب تعین بیشتری می‌پذیرد و دائره اشیاء را تنگ‌ترمی کند و نوروجودخویش را برآئینهٔ این کثرات می‌تاباند.

رجوع شود به:

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, Paris, 1951, pp. 217 - 220

نگارنده یادآور می‌شود که بیشترمبانی مکاتب «شیوائی» که دراین چند صفحه‌آمده، مأخوذ از کتاب «گلاسناپ» است.

اصول سی‌وشش گانه بدین قرار است: اصل مطلق که شیوای ممتاز (parames'vara) است خود را بدو مقوله (۱) نور آگاهی (s'iva tattva) و (۲) نیروی صرف (s'akti tattva) که قرین یکدیگراند تنصیف می کند. در مرحلهٔ بعدی (sadās'iva tattva) (۳) اصل خود آگاهی در ذات بیکران حق ظاهر می‌شود، و «شیوا» به آگاهی اینکه «من هستم» واقف می‌شود. سپس (٤) احساس بزرگی وعظمت و شوکت فناناپذیر «شیوا» (ais'vara tattva) پدید می‌آید و در مرحلهٔ بعدی (٥) «شیوا» به اصل اینکه جملهٔ تجلیات اوعین ذات اوست (sadvidyā tattva) آگاه می گردد. ولی بتدریج اعتقاد اینکه، عین و ذهن، ظاهر و باطن، دو قطب واقعیت واحدی هستند، در آگاهی «شیوا» تیره و سست می‌شود و در مرحلهٔ بعدی (٦) که ایجاد اصل توهم جهانی است، (māyā tattva) توهمی مبنی براینکه موجودات و مخلوقات و کائنات ـ که از تجلیات صفات او هستند ـ هریک واحد مجزا و مستقلی را شامل اند ایجاد می‌شود و «شیوا» خلقت خود را بیگانه بخود می‌پندارد و بدین ترتیب محدودیتهائی که به برکت نیروهای خلاق «شیوا» ظاهر شده بودند، رفته رفته تنگ‌تر می‌شوند و متعاقب این دوری تدریجی از مبدأ، پنج قشر دیگر ظاهر می گردند که چون دائره‌های متحدالمرکز ذات او را محصور می گردانند و آنرا در قالب ارواح فردی متجلی می‌سازند. این پنج قشر یا «سپر» (kañcuka) عبارت‌اند:

۱ - اصل زمان (۷) «کالاتاتوا» (kāla tattva) که بموجب آن روح خود را محدود در بند زمان و مسبوق به ماده می‌داند و دیگر «جاویدانی بودن» خود را ادراك نمی کند.

۲- اصل تقدیر (niyati tattva) (۸). بموجب این اصل روح نمی‌تواند از بند بعد و مکان و قانون علیت رهائی یابد و گریبانگیر سرنوشت خود می‌شود.

۳ - اصل علاقه و عشق (rāga tattva) (۹). بموجب این اصل روح دیگر شاعر به کمال وجمال خود نیست و اشیاء را چنانکه باید بادیدی یکرنگ و عشقی یکسان و متجانس نمی‌بیند وبه پاره‌ای از اشیاء عشق می‌ورزد و از برخی دیگر روی

می گرداند. پس بدین ترتیب حس نارضائی و نگرانی در آن بوجود می‌آید.

٤ - اصل دانائی (vidyā tattva) (۱۰). بموجب این اصل علم به کثرات ومحسوسات جایگزین معرفت فطری روح جهان‌بین می گردد.

٥ - اصل فعالیت (kalā tattva) (۱۱). (کالا یعنی جزء، قسمت، هنر، پیشه) بموجب این اصل، روح دیگر به‌نیروی خلاقیت خود آگاه نیست و خویش را آلتی بس محدود و محتاج می‌انگارد. بعلت محدودیتهای ناشی از توهم جهانی و تعینات پنجگانه، روح به‌صورت روح فردی (puruṣa) درمی‌آید و این اصل را «پوروشاترا» (puruṣa tattva) (۱۲) می گویند. پس ازآنکه روح به‌قالب محدودی درآمد خویش را درمقابل واقعیتی غیرازخود می‌یابد و این‌واقعیت عینی همانا ماده است که مشتمل‌است به کلیهٔ چیزهائی که سوای عالم معنوی و روحانی است واین اصل را«اصل مادی»(prakṛti tattva) (۱۳) می گویند. همانگونه که‌تعداد ارواحی که روحِ کل به قالب آنان درآمده، بیشمار است، بهمانگونه نیز درمقابل هر روح فردی یک اصل مادی قرار یافته است.

اصل‌مادی مزین به‌سه جوهرروشنائی (sattva) تحرك (rajas) وسکون (tamas) است. این سه جوهر را با سه احساس لذت و رنج و بی‌تفاوتی تطبیق می کنند. اما در خود ماده این سه جوهر در کمال اعتدال‌اند. تعادل و توازن این سه جوهر بعلت ضربه‌ای (kṣobha) بهم‌می‌خورد وپس‌ازآنکه این توازن بدویِ ماده دگرگون شد، بیست وسه اصل دیگر «سانکیها»[1] یعنی اصول ۱٤ تا ۳٦ پدید می‌آیند و اینان بروجه ترتیب متنازل عبارتند از: عقل (buddhi)، خود آگاهی یا انیت (ahamārah)، ذهن و یا حس مشترك (manas)، پنج حس شناخت (buddhīndriya)، پنج عضو فاعله (karmendriya)، پنج عنصر لطیف (tanmātra)، و پنج عنصر کثیف (bhūta).... این دگرگونیهای مادهٔ اولیه، اعم از عقل و نفس و حواس

۱- بیست و پنج اصل «سانکهیا» درفصل مکتب سانکهیا مورد بحث قرارگرفته است.

و عناصر لطیف و کثیف پدید آورندهٔ همان قشر مادی است که درازاء روح قرار می گیرد و روح خویش‌را سوای آن می پندارد. ولیکن روح، در واقعیت فطری خود عین خداوند یعنی « شیوا » است و کائنات، هستیها و جملهٔ تعینات، مظهر و انعکاس (ābhāsa) واقعیت مطلق‌اند.

موجودات در دریای « سامسارا » سرگردان‌اند و چون نمی‌دانند که عین خداونداند از این رو غافل از شوکت و عظمت روح خود، در بند هستی محصور می‌مانند واسیر توهم جهانی می گردند و واقعیت فطری خویش‌را محجوب به‌حجاب کثرات می بینند. علت بازپیدائی و سیر ارواح درسلسلهٔ مراتب هستی همانا نادانی روح انفرادی است که خویش‌را واحدی اصیل و غائی می‌انگارد و بدین سبب آلوده به کردار می‌شود. هرکنش البته واکنشی دارد و نتایج کردار از طرف دیگر بمنابع سرشار ازنیرواست. همین نیرو، حلقه‌رابط بین بطلان جسم وظهورآن در قالب دیگری است. سه آلودگی‌ای که بموجب آن روح اسیر بند هستی و صیرورت می‌شود عبارت است از:

۱ - آلودگی تشخص (ānavala - mala)، یا توهم اینکه شخصیت اصیل و واحدی وجود دارد.

۲ - آلودگی کردار و آثار کردار (karma - mala)، یعنی حلقهٔ رابط بین آنچه که کرده و می کنم و آنچه که از این کردار حاصل خواهد شد.

۳ - آلودگی توهم‌جهانی (māyā - mala)، بموجب این آلودگی، روح‌خویش را متعلق به کثرات می‌یابد و جهان عینی را واقعیتی غیر از خود می‌پندارد.

این سه آلودگی تا آنگاه وجود خواهند داشت که جهان نیز موجود باشد. ارواحی را که در بند این جهان‌اند « ساکالا » (sa - kalā) یعنی « ارواح محدود » گفته‌اند. هنگام انحلال و بطلان عالم، آلودگی توهم جهانی معدوم می گردد و ارواح از حجاب ماده‌ای که برایشان محیط بود فارغ می‌شوند. آنان را در این حال «ارواح نامحدود» (palaya - akalā) می گویند. البته این وضع موقتی است چه‌بمجرد

اینکه عصرجدیدی آغاز گردید وآفرینش از نو بوقوع پیوست ارواح اسارت وآلودگی سه گانه خود را باز می‌یابند.

طریق انهدام نادانی و تعیناتی که از آن پدید آمده، شامل مراتب کشف و وشهود واشراق است. هنگامی که روح عیاناً واقعیت رامشاهده کرد وبراستی دانست که عین وذهن وروح فردی و روح کلی یکی است، آنگاه استغراق درذات خداوند و وصول بدان (samaves'a) تحقق می‌پذیرد.

شرایط رستگاری و وارستگی اینست که سالک واردطریقت شیوائی شود(dīksa) و در محفل انس مرشدی (guru) معرفت بیاموزد و به ریاضت معنوی تن در دهد و اوراد مقدس قرائت بنماید و درتمرکز نیروی ذهنی و دماغی اهتمام ورزد وبه‌مراقبهٔ احوال درون بپردازد، وچون طریق وسیروسلوك را پیمود، نیروی سحرانگیز(s'akti) «شیوا» در وجودش سریان می‌یابد و بر دلش مستولی می‌شود. این نزول نیروی ایزدی (s'akti - nipāta) یکی از مظاهرفیض وعنایت بینهایت (anugraha) «شیوا» است. اگر سالک به‌وصال حق برسد کلیهٔ محدودیتهائی که چون پرده‌ای بین خالق و مخلوق سایه افکنده بودند و ارواح را واحدهائی مجزا و مستقل جلوه می‌دادند برطرف می‌شوند وسالک خودرا عین «شیوا» (s'ivatulya) می‌داند و دروحدت ذات او مستغرق می‌شود.

آئین شیوا سیدانتا (S'aiva siddhānta)

«شیوا سیدانتا» یا«آئین تکامل یافته» (siddhānta) «شیوا» برخلاف مکتب کشمیری که فقط بیک جوهراعتقاد داشت، سه جوهرجدا می‌پذیرد که عبارت‌انداز خداوند وروح وماده، ولی درعین‌حال می‌افزاید: شیوا که اساس جمله کائنات است خود اصل ممتازویگانه وعاری از ثنویت روح‌وماده است (s'ivādvaita). این مکتب در جنوب هند بوجود آمد و هنوز هم در آن دیار منشأ اثر است. شاعران بزرگ شیوائی از قبیل «تیروسولا» (Tirumūla) و «سوندارا» (Sundara) که در قرن نهم

میلادی می‌زیستند، شکوه این آئین را با عبارات دلپذیر شاعرانه و به زبان تامیل ستوده‌اند ، اما بدون شک مبانی این مکتب در قرن سیزدهم میلادی توسط حکیمی معروف به « می کاندا » (Meykandā) نظام یافت. رسالهٔ این حکیم که به « بیداری به آگاهی شیوا » (s'ivajñānabodha) معروف است ، گویا ترجمه‌ای از رسالهٔ سانسکریت « روراوا آگاما » (raurava - āgāma) است.

پیروان این کیش ادعا دارند که رساله‌های «آگاماها» در اصل به زبان تامیل بوده است و این رسالات در دوران ماقبل آریائی ، یعنی پیش از هجوم اقوام هندو اروپائی به‌رشتهٔ نگارش درآمده وبعدها بعللی مفقود شده و فقط قسمتی ازآنان به‌زبان سانسکریت ترجمه شده است . به‌نظر « گلاسناپ »[1] ممکن است که یک نوع بخصوص این آئین در جنوب هند بوجود آمده باشد وبعدها به شمال هند مهاجرت کرده و ازنو بصورت تکامل یافته‌ای به‌زادگاه خود بازگشته باشد، ولی فرضیهٔ این که رسالات «آگاماها» در اصل به‌زبان تامیل تحریر شده بود درست به‌نظر نمی‌رسد ، زیرا کلیهٔ رسالات « آگاماها » فقط در اصل سانسکریت بجا مانده است. از طرف دیگرادبیات تامیل مربوط‌به‌مذهب «شیوائی» ازاصطلاحات سانسکریت استفاده می کند و رسالهٔ «ساروادارشاناسامگراها» (sarvadars'ana saṁgraha) اشاره‌به‌مکتب «شیواسیدانتائی» می کند که عمدهٔ آثار آن به‌زبان سانسکریت بوده ، و پیش از تولد « می کاندا » (حکیم‌تامیل‌زبان) موجود بوده است . بااستناد باین دلائل می‌توان نتیجه گرفت که آثار زبان تامیل موقوف بررساله‌های سانسکریت « آگاما » است و تاریخ پیدایش این مکتب به‌ظن قوی همزمان با پیدایش مکتب شیوائی کشمیری است ، چه‌وجه مشابهت قابل ملاحظه‌ای ازلحاظ مبانی فلسفی بین این دومکتب دیده می‌شود و احتمال می‌رود که هردوی این‌مکتب‌هاناشی از یک آئین‌قدیمی شیوائی بوده باشد.

آثار « شیواسیدانتا » شامل چهارده رساله است و به‌زبان تامیل نگاشته شده

---

1 - H. de Glasenapp : *op. cit*, p. 221

و در قرن چهاردهم میلادی تدوین یافته است. این آثار مطالب «آگاماها» را با شیوه‌ای نو بیان می‌کند و در مندرجات خود متأثر از مبانی «آلوارها» است.

«شیوا شیدانتا» با توسل به اصطلاحات کهن شیوائی عالم را «سه مقوله یاجوهر لایتناهی تقسیم می‌کند. خداوند را «پاتی» (pati) یعنی شهریار، و ارواح را «پاشو» یعنی «حیوان» یا «موجود» (pas'u) و ماده را «پاشا» (pas'a) یعنی «بند»، «زنجیر» یا «آچید» (acid) یعنی «ماده» می‌گوید[1]. «ماده» رابطه و بندی است (pas'a) که بواسطهٔ آن خداوند (شهریار pati) ارواح را به عالم می‌پیوندد (pas'u).

خداوند همان شیوا است که شهریار موجودات است (Pas'upati). ماده متشکل از سه آلودگیِ اساسی است که بدان قبلاً در مکتب کشمیری اشاره شد. یعنی آلودگی تشخص (ānavala) کردار (karma) و توهم جهانی (māyā). بین این آلودگیها، توهم جهانی نقش بسزائی دارد. توهم جهانی، جوهری سرشار از نیرو است که بمدد آن جمله کائنات و هستیها و ارواح، قدم برعرصهٔ هستی می‌نهند.

آفرینش هنگامی صورت می‌پذیرد که شیوا با نیروی خلاقهٔ خویش، یعنی «شاکتی» (s'akti) درهم آمیزد. شاکتی با اینکه «هم‌جوهر» با شیوا است با وصف این عین آن نیست و تا حدی مستقل است. آمیزش شیوا و شاکتی (نیروی خلاقه) توهم جهانی را بکار می‌بندد و نسبت شیوا به توهم جهانی نسبت کوزه‌گر است به چرخ کوزه‌گر و مادهٔ گلی. ازآمیزش شیوا با شاکتی و ایجاد توهم جهانی، سیزده اصلی که بدانان درمکتب کشمیری اشاره کرده بودیم بوجود می‌آیند. البته بین این اصول (دراین دو مکتب) اختلافاتی نیز وجود دارد که ذکر آن در اینجا بی‌ضرورت است پس از آنکه اصل دوازدهم که روح فردی است بوجود آمد سایر دگرگونیهای ماده که شامل اصول ۱۳ تا ۳۶ است پدید می‌آیند.

«شیوا» اصل لایتناهی و مطلق وعاری و از ثنویت و ورای دو جوهر دیگر

۱ - *Ibid*. p. 223

است. او در عین حال گرداننده و ناظم کائنات است و عالم معنا و مادی را بیاری نیروهای خلاق و سحرانگیز خود، که بصورت «معرفت»، «اراده» و «فُعلیت» جلوه می‌کنند می‌گرداند. رستگاری و آزادی به‌برکت فیض وعنایت «شیوا» تحقق می‌پذیرد و وصال با حق، استغراق در ذات او نیست چنانکه مکتب کشمیری می‌پنداشت بلکه در حین وصال، روح شخصیت و صفات ممیزهٔ خویش‌را حفظ می‌کند و از وجد و شادی بی‌پایان شیوا متمتع می‌گردد. مبانی این آئین شباهتهای بسیار با مکاتب ویشنوئی ودانتا خاصه مکتب «رامانوجا» دارد. درحالیکه مکتب کشمیری شباهتی چند با مکتب ودانتای شانکارا داشت. مکاتب «ودانتا» درفصل «ودانتا» بررسی شده است.

آئین ویراشیوا (Vīras'aiva)[۱]

«ویراشیوا» یعنی قهرمان شیوا. این‌فرقه‌را «لینگایات» (lingayat) یا«حاملان آلت تناسلی» (linga) که مظهر نیروی آفرینش «شیوا» است نیز می‌گویند. اینان شیوا را خدای ممتاز می‌دانند و او را به‌تمثیل «لینگا» (آلت تناسلی) عبادت می‌کنند. جامعهٔ مذهبی این فرقه گویا در قرن دوازدهم میلادی نظام یافت و بنیان گذار آن حکیمی معروف به «باساوا» (Basava) بوده که‌نزد یکی از سلاطین هند به‌مقام صدارت اشتغال می‌ورزیده است. این حکیم مدعی‌است که آئین «ویراشیوا» بسیار قدیمی‌است و وی فقط به‌مقام اصلاح آن برخاسته وسعی کرده‌است که بدان نفحه‌ای تازه بدمد.

گویا در آغاز، این کیش نهضتی جهت اصلاح نظام طبقاتی و برتری طبقهٔ موبدان و برهمنان بوجود آمده بود و فقط بمرور زمان است که این نهضت مبدل به‌آئین فلسفی می‌گردد و مبانی «آگاماها» را بتدریج در خود مستهلک می‌سازد. با اینکه آئین «ویراشیوا» نسبت به بسیاری از معتقدات ودائی و برهمنی نظر خوشی

---

۱ - *Ibid*. pp. 224 - 225

نداشته ، معذلک راه سازش‌وآشتی را در پیش گرفت ودر تفسیری که « شری‌پاتی» در قرن چهاردهم میلادی بر « برهماسوترا » انشاء کرد سعی کرد که مبانی آئین « شیوا ویرا » را هم‌آهنگ با کتب مقدس ودائی جلوه دهد. آثار حکمائی چون « شری‌پاتی » و « رواآناریا » (Revanārya) در قرن چهاردهم و « ماهالینگادوا » (Mahālingadeva) در قرن پانزدهم، اساس مبانی حکمی این آئین بشمار است.

پیروان این کیش به«یکتاپرستی متعین یا نسبی » (vis'eṣādvaita) معتقداند. بموجب این آئین « شیوا » واقعیت یگانه و واحد است و عالم ارواح بیشمار وعالم مادی واقعیتهائی هستند که شیوا بیاری نیروی خلاق خود می‌آفریند.

عالم کثرات بنابه‌این‌آئین رویائی‌نیست که چون در فلسفه «شانکارا»، به کنه واقعیت اضافه گردیده باشد، مانند اینکه‌از دور طنابی را ببینیم و آنرا مار بپنداریم و بدینسان غیرواقعیت را به‌واقعیت نسبت بدهیم،ونه می‌توان بنا باین مکتب کثرات رابه‌مصداق فلسفهٔ « رامانوجا » پنداشت. « رامانوجا » معتقدبود که کثرات همیشه در خود برهمن موجود بوده‌اند و نسبت عالم به حق، نسبت جسم است به روح ، یعنی برهمن و عالم هم‌یکی‌هستند و هم درعین‌حال، مقولات مجزائی‌هستند. به‌نظر پیروان این کیش خداوند عالم را به‌برکت نیروی (s'akti) خود می‌آفریند و علت اینکه ارواح محدود ومستقل به‌نظر می‌رسند اینست که خداوند بمدد نیروی خلاق خود ، خویش را هم بصورت ارواح بیشمار نمایانده و هم درعین حال مالک و صاحب این ارواح است. عالم مادی (acid) که روح را محدود می‌سازد و بدان صورت می‌بخشد و روشنائی حق را ازآن پنهان می‌دارد بارآورده و ساختهٔ نیروهای سحرانگیز «شیوا»است.

طریق رستگاری ، راه محبت و عشق به « شیوا » است. هنگامی که شیوا خویش را بدوصورت گردانندهٔ عالم ، و ارواح بیشمار تنصیف کرد ، ارواحی که از اوجدا گردیده ودر بند مادیات محصورمانده بودند، نور ایمان ژرفی‌احساس کردند ،

و بعلت این ایمان فطری است که روح می کوشد تا به‌اصل خویش باز گردد و راز درون را بشکفاند و با آن درهم‌آمیزد و به‌وصال معبود ازلی رسد.

شاکتی (نیروی آفرینش) نیروی تحرك (pravrtti) و گرداننده‌ٔ کائنات است. « بهاکتی » (bhakti) که محبت و عشق است نیروی خاموش کننده و فرونشاننده‌ٔ (nivrrti) تحرك و گردش لاینقطع عناصراست. « بهاکتی »، «عشق کیمیائی» است که شمع هوی و هوس را خاموش می کند و مقام توجه را در دل طالب ایجاد می کند و او را به‌اصل خویش باز می گرداند. مقام وصال دراین مذهب شیوائی استغراق و محو و فناء در ذات بیکران شیوا نیست بلکه آنرا اتحاد صمیمانهٔ خالق و مخلوق می‌دانند، زیرا که بنا به‌مکتب « بهاکتی » فقط آنکسی را می‌توانیم دوست بداریم که عین آن نباشیم[1]. این طریق خاص وصال که نوعی اتحاد تعبیر شده و درآن خالق و مخلوق عین هم نمی گردند و صفات ممیزهٔ خویش را حفظ می کنند، درکلیهٔ مکاتب « ویشنوئی » و « شیوائی » باستثنای آئین کشمیری وحتی‌درمکتب « رامانوجا » و غیره مطرح شده است و می‌توان گفت که یکی از خصائص برجستهٔ طریق محبت و عشق (bhakti) است.

مهابهاراتا (Mahābhārata)

هنگام انتقال دورهٔ ودائی به دورهٔ حماسی و بوجود آمدن آثار سانسکریت « کلاسیک » ادبیاتی ظاهر شد که از لحاظ مندرجات و شیوهٔ نگارش با آثار پیشین ودائی فرق عمده داشت. در مرکز شبه قارهٔ هند که مقر حکومت برهمنان و کانون فرهنگ ودائی بود، تحولات سرشاری بوقوع پیوست. تمدن کهن آریائی براثر تماس دائم با عناصر بومی ناگزیر بود که رویهٔ خود را تغییر دهد و افق دید خویش را بگستراند و درهائی‌را که تاآن هنگام به‌روی عناصر غیرآریائی بسته بود، بگشاید.

---

۱ - *Ibid.* p. 226

فرهنگ برهمنان از دیرباز به‌طبقهٔ خاص برهمنان اختصاص یافته بود وچون از طرف دیگر مقام برهمنان موروثی بود و از پدر به فرزند انتقال می‌یافت و طبقات پائین جامعه را مجال آن نبود که بدین منصب ممتاز ارتقاء یابد، از این رو بیشتر طبقات جامعهٔ هند از فرهنگ ودائی محروم ماندند، و ناچار ادبیاتی مستقل از کتب مقدس برهمنان پدید آمد که در آن افسانه‌های کهن اساطیری و عقاید و آراء فلسفی رفته رفته نشوونما کرد، صورت پذیرفت، ریشه دوانید، در یکدیگر تأثیر کرد، درهم‌آمیخت، و سرانجام بصورت حماسهٔ بزرگ و «پوراناها» درآمد. اما آئین برهمنی بتدریج چنانکه بکرات گفته‌ایم گسترش یافت و جمله پدیده‌هائی‌را که در خارج از قلمرو دینی‌آن بوجود آمده بود، در خود مستهلک ساخت و تلفیق شگفت‌انگیزی پدید آورد که در قرون وسطی منجر به آئین هندوگردید.

هفت قرنی که از پایان دوران ودائی تا آغاز دورهٔ «سوتراها» می گذرد بی‌تردید عجیب‌ترین دوران فلسفهٔ هند است. علاوه بر پیدایش کیش «شیوائی» و «ویشنوئی» و دین بودا و جین که ذکر آنان آمد، علم‌الاساطیر کهن‌ودائی نیز تغییر کرد. پاره‌ای از خدایان قدیمِ ودائی تغییر ماهیت دادند، گروهی از مقام فرمانروائی سقوط کردند و در ردیف خدایان دستهٔ دوم درآمدند. برخی صعود کردند و مانند «برهمن» و «ویشنو» و «شیوا» تثلیث بزرگی را تشکیل دادند که درآن وجودیگانه حق، به سه‌صفت ایجاد و بقاو فناجلوه گرمی‌شود. «مهابهاراتا» ساخته و پرداختهٔ‌این دوران خلاق فلسفهٔ هندو است و چون صفت ممیزهٔ این عهد تحریر تدریجی این حماسه است از این‌رو آنرا دورهٔ حماسی نام نهاده‌اند.

حماسه درهند بدو قسم است: یکی «ایتی‌هاسا» (itihāsa) (یعنی چنین بود درآغاز) یا بعبارت یونانی «میت» (muthos) و «آکیانا» (ākhyāna) (افسانهٔ، داستان) و«پورانا» (purāna) (افسانهٔ کهن‌ومقدس)است، و دیگری حماسهٔ ساختگی

یا تصنعی است که آنرا «کاویا» (kavya) [1] می گویند. حماسهٔ «رامایانا» (rāmāyana) متعلق به این دسته است. «مهابهاراتا» به دستهٔ اول تعلق دارد ولی چنانکه بعد گفته خواهد شد، مندرجات «مهابهاراتا» بعلت اشتمال برمطالب گوناگون ازحدود یک حماسهٔ عادی قدمی فراتر نهاده است.

«مهابهاراتا» اثری است منظوم که دارای صدهزار بیت (s'loka) است و بی گمان بزرگترین حماسه ادبیات جهان است. شیوهٔ نگارش آن یکدست نیست و معرف آنست که شاعران متعددی در تحریر آن دست داشته‌اند. زبان «مهابهاراتا» را «سانسکریت کلاسیک» وحماسی می‌خوانند واین زبان اختلافات فاحشی با «سانسکریت ودائی» دارد ونسبت سانسکریت کلاسیک به سانسکریت ودائی، نسبت یونانی افلاطون است به یونانی «هومر». شالودهٔ قواعد زبان سانسکریت کلاسیک را «پانینی» (Pānini) در رسالهٔ معروف «آشتادیایی» (astādhyāyī) یا رسالهٔ «هشت فصل» در آخر سدهٔ چهارم پیش از میلاد پی‌ریزی کرد. با ظهور «پانینی» قواعد زبان سانسکریت نظام یافت و ازآن پس دیگر چندان تغییری نکرد و باستثنای فرهنگ و اصطلاحات ادبی و فلسفی، قواعدی که «پانینی» وضع کرده بود، بقوت خود باقی ماند. پس‌از «پانینی» زبان ادبی و فلسفی آن مرزوبوم را «سانسکریتا» (samskrta) یعنی «تکامل یافته»، پرداخته، «ظریف» نام نهادند، توضیح آنکه زبان‌های عامی را در آن ایام «پراکریت» (prakrt) یا «جلانیافته»، «نارسا»، «نازیبا» می گفتند. «مهابهاراتا» بی‌تردید منشأ فیاض الهام هم‌از برای شاعران وقصه سرایان ونمایش

---

۱ - برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ «کاویا» (kavya) که شیوهٔ نگارش آراسته و سبک با تکلف است، و طی قرون متمادی قواعد شعر و ادب سانسکریت را پی‌ریزی کرده و در کلیهٔ شئون ادبی اعم از منظومهٔ غنائی، نمایش نویسی، حماسه سرائی، سرودهای فلسفی و مذهبی، رخنه و رسوخ نموده، رجوع شود به:

Dandin : *Kāvyādars'ah*,

M. Winternitz : *History of Indian Literature*, Delhi, 1963, vol. III, Part 1

نویسان ،هم حکماء و ژرف اندیشان و هنرمندان بوده است. گفته‌اند «ویاسا» (که بنابه سنت هندو سراینده نامور این رساله است) کلیهٔ امور را در «مهابهاراتا» بررسی کرده است و مطلبی در آفاق و انفس نمانده که وی بدان نپرداخته باشد (vyāsacchiṣṭam jagat sarvam). «مهابهاراتا» را «ودای پنجم» نام‌نهاده‌اند، زیرا آن کتابی است جامع جمیع صفات، ومطلوبِ مذاق خاص و عام و هر طبقه‌ای از طبقات جامعهٔ هندو، بفراخور فهم و دانائی خویش از آن بهره‌مند گردیده است. علت اینکه آنرا «مها» (mahā) یعنی بزرگ و «بهاراتا» (bhārata) یعنی هند می‌خوانند،اینست که ازلحاظ عالی‌بودن و ارزندگی مطلب (mahattātva) و وقار و متانت(bhāravattva) وصفت‌هندی بودن (bhāratatva) هیچیک از کتب کیش هندو را یارای برابری با آن نیست.

«مهابهاراتا» را خصائص گوناگون بسیاراست و کتابی‌است جامع که به کلیهٔ شئون فلسفی و اساطیری و اخلاقی کیش‌هندو احاطه‌دارد. از این رو آنرا «داستان» (ākyāna)،افسانهٔ کهن (purā*n*a)،منظومه(kavya) ، شرعیات(dharma s'astra) ،آئین سیاست (artha s'astra)، آئین‌شهریاری (rāja dharma) ، اخلاقیات (nīti s'astra)، آئین‌نجات و رستگاری(mokṣa s'astra)، آئین‌مهرورزی و کام‌جوئی (kāma s'astra)، می گویند.

مبانی کیش «شیوائی» و «ویشنوئی» ، مبحث نزول حق درعالم محسوسات (avatāra)، طریق محبت وعشق (bhakti) ، اصول مکتب «سانکهیا» ، «ودانتا»، «یوگا» و «وی‌شیشیکا» دراین حماسهٔ بزرگ منعکس است بدان حد که آنرا آئینهٔ تمام‌نما ودائرة‌المعارف جملهٔ معتقدات‌آن دوره، اعم از فلسفی واخلاقی وادبی و اساطیری می‌پندارند. سنت هندو دربارهٔ آن می گوید: «هرآنچه در اینجا است درجای دیگر نیز تواند بود. هرآنچه در اینجا نیست در هیچ جا یافت نمی‌شود». (yad ihāsti tad anyatra yad nehāsti natat kvacit).

«مهابهاراتا» به هیجده جزء بزرگ (parvan) تقسیم شده نوزدهمی را که به

« هاری واشا » (harivamś'a) معروف است فصل الحاقی می‌دانند. بیشتر این جزء‌ها به‌فصل های گوناگون بخش شده و فصل ها به‌فصول کوچکتری (adhyāya) منقسم شده است. به‌نظر « ماکدونل » هستهٔ حماسی « مهابهاراتا » که آنرا « نبرد بزرگ بازماندگان بهاراتا » نیز خوانده‌اند، شامل بیست هزار بیت بوده که جنگ هیجده روزهٔ « کوروها » و « پاندوها » را شرح می‌داده است[1]. ولی شاخ و برگ بسیاری بدین ساقهٔ اصلی داستان افزوده شد وافسانه‌های گوناگون خدایان وسلاطین، مبانی جهانشناسی وافسانهٔ آفرینش(cosmogonie) والهیات و اخلاقیات و معتقدات مختلف دینی، احکام شرع و اصول نظام طبقاتی، بتدریج درآن رخنه کرد و«مهابهاراتا» را بصورت دائرة‌المعارفی جامع جلوه داد.

احتمال می‌رود که‌این هستهٔ‌حماسی‌از یک‌حادثهٔ واقعی‌تاریخی‌الهام می‌گرفته است و کشمکش دو طایفهٔ « پاندوها » و « کوروها » که بعدها بصورت قومی واحد درهم آمیختند در « یاجورودا » منعکس شده و این متن کهن این دو قوم را یکی دانسته‌است. بنظر «ماکدونل» باید مبدأ تاریخی این حماسه را در دوران باستان ودائی جستجو کرد، و وقوع این حادثهٔ تاریخی نمی‌تواند بهرحال متأخرتراز هزارهٔ اول پیش از میلاد بشود. اما هستهٔ حماسی این داستان به‌نظرهمان محقق انگلیسی در سدهٔ پنجم پیش از میلاد تکوین یافته و بتدریج به‌رشتهٔ نگارش درآمده است.

هستهٔ حماسی این داستان بدین قرار است: تخت و تاج « کوروها» که مقر حکومت‌آن شهر« هاستی ناپورا»(Hastināpura) بودبه«دری‌تاراشترا»(Dhrtarāṣtra) رسید. و لیکن « دری‌تاراشترا » نابینا بود و ناگزیر برادرکوچک او « پاندو » زمام شهریاری را بدست گرفت. «پاندو» نیز ازپادشاهی دست کشید و بهمراهی دوهمسر خود، در خلوتگاهی واقع در « هیمالایا » معتکف شد و برادر نابینای خویش را به سلطنت برگماشت. پس‌از درگذشت « پاندو »، پنج پسر او یعنی « یودیشتی‌را» (Yudhiṣṭhira) ، « بهیما » (Bhīma) ، « آرجونا » (Arjuna) ، « ناکولا » (Nakula)

۱- A. A. Macdonell : *A History of Sanskrit Literature*, Delhi, 1962, pp. 238 - 39

و « ساهادوا » (Sahadeva) که کودکانی بیش نبودند به شهر « هاستی ناپورا » فرستاده شدند تا به پشتیبانی عموی تاجدارشان فنون جنگی را فرا گیرند. «دری تاراشترا» صد پسر داشت و فرزند ارشدش «دوریودانا» (Duryodhana) بود. پسر بزرگ «پاندو» یعنی « یوَدیشتی را » چون بسن بلوغ رسید ، او را جانشین « دری تاراشترا » دانستند، ولی فرزندان « دری تاراشترا » به او رشک بردند و قصد هلاك او کردند وحیله ها گستردند و دسیسه ها چیدند. پنج برادر « پاندو » که از این شروشور تن به سلامت برده بودند برآن شدند که این سرزمین شوم را ترک گویند. پس به دربار پادشاه « پانچالا » پناه بردند و در آنجا مستقر شدند.

«آرجونا» در مسابقهٔ بزرگ تیراندازی چیره‌دستی و مهارت شگرف خودرا بروز داد و کمان تسخیرناپذیر « پانچالا ها» راخم کرد و در تیراندازی مقام اول را احراز نمود. دختر پادشاه پانچالا را که در مراسم «همسر گزینی » (svayamvara) شرکت کرده بود، همچون پاداش به« آرجونا » اهداء کردند. « دروپادی » (دختر پادشاه پانچالا) برای جلوگیری از نزاع و اختلاف ، هر پنج برادر را به همسری برگزید و همسر مشترك آنان گردید. « پاندوها » دراین مسابقهٔ بزرگ با« کریشنا» قهرمان طایفهٔ «یاداوا» آشنا شدند و بااو طرح دوستی ریختند. پس از چندی «دری تاراشترا» برادرزادگان خویش را به دربار باز خواند ، خود را از پادشاهی برکنار ساخت و کشور پهناورش را بین فرزندان و برادرزادگان خویش تقسیم کرد.

پنج برادر « پاندو » در محلی معروف به« ایندراپراستانا » (Indraprasthāna) نزدیکی دهلی ، پایتخت عظیمی بنا کردند و لیکن فرزندان « دری تاراشترا » دست از کینه‌توزی و حسد ورزی وتوطئه‌چینی برنداشته بودند و «دوریودانا» بیاری عموی حیله گر خود «شاکوتی» که در فن طاس بازی متبحر و حذاقت او در این هنر شایع بود، بساط قماری را گستردند و «یودیشتی‌را» رابه‌بازی دعوت کردند. «یودیشتی‌را» علیرغم مهارتی که‌داشت برمکائد دشمن پیروز نشد و تمام هستی و دارائی و ملک و شهریاری وهمسرو برادران را نیز از کف داد. اماطرفین تدبیری اندیشیدند وقرار

برآن شد که پنج برادر بهمراهی همسر مشترک برای مدت سیزده سال تبعید شوند و طی این مدت غربت و گمنامی را پیشه کنند و در پایان این دوره به‌ملک خویش بازگردند، و پادشاهی باز ستانند.

مدت مقرر سپری شد پنج برادر پیکی نزد «دوریودانا» فرستادند و حق‌خود را مطالبه کردند. «دوریودانا» پاسخی بدانان نداد و به‌قول خود وفانکرد. برادران «پاندو» خویش‌را ازبرای کارزار آماده ساختند وسپاهیانی چندآراستند. «دوریودانا» نیز تدارکات جنگ را فراهم ساخت و خود را برای مقابله با آنان مجهز کرد. تمام سلاطین آن مرز و بوم اعم از یونانیان، بلخی‌ها و چینی‌ها به‌یکی از این دو دسته پیوستند و دو لشگرعظیم در میدان «کورو» (Kurukṣetra) روبروی هم ایستادند.

جنگ و نبرد هیجده روز بطول انجامید، همهٔ دلاوران و پهلوانانِ دو دسته کشته شدند و فقط پنج برادر «پاندو» و «کریشنا» زنده ماندند. «یودیشتی‌را» پس‌از پیروزی تاج برسر گذاشت و بیاری پنج برادر، پادشاهی داد گسترشد، رسمهای نیکو نهاد و از انصاف خود همگان را بهره‌مند گرداند، بنیاد جور و ستم را باطل ساخت وشالودهٔ صلح وعدالت را درسراسر کشور پهناورخود فرونهاد. «یودیشتی‌را» چون سالخورده شد، تخت و تاج «بهاراتا» را به‌نوهٔ «آرجونا» که «پاری‌کشیت» (Parikṣit) نام داشت واگذار کرد و باتفاق همسرو پنج‌برادر خود دنیارا ترک گفت، روی بجانب‌ خلوتگاه‌های «هیمالایا» نهاد و راه غربت‌را پیش گرفت و از «هیمالایا» به‌سوی کوه «مرو» (Meru) رهسپار شد و ازکوه «مرو» نیز بالا رفت و به شهر جاویدانی‌خدایان پیوست.

وجه تمثیلی مهابهاراتا

باید بخاطرسپرد که سنت‌هندو از افسانه‌های کهن واساطیری خود فقط به‌یک تعبیرظاهری وقشری اقتصار نمی کند وهمواره می کوشد که از پس‌مظاهربه‌معقولات پی‌برد ومظاهر را نمود حقایق عالیتری بداند. این گرایش به تأویل درکلیهٔ شئون معنوی هندو مشهود است. «مهابهاراتا» نیز که از لحاظ اعتبار و ارزش معنوی

به « ودای پنجم » معروف شده بسان سایر آثار تمثیلی کیش هندو در پس الفاظ و پیرایهٔ سخن‌آرائی مفاهیم عمیق و حقایق بلیغ گنجانده و خواسته است که مردمان از خواندنِ آن بهره‌ای مقبولِ مذاق خود تحصیل نمایند وعوام به‌زیبائی ظاهری‌آن اکتفاء کنند و خواص از حقایق باطن آن متمتع گردند.

هندوان‌ازدیرباز به‌وجه‌تمثیلی‌این‌اثرآگاه بوده‌اند وحکیم‌بزرگ «مادواچاریا» (Madhvācārya) می گوید معنی «مهابهاراتا» تاآنجائی که مربوط به‌حوادث تاریخی وارتباط « کریشنا »و«پاندوها»است‌حقیقت‌تاریخی (āstīkādi) دارد. ولی تعبیردیگری که بیان کنندهٔ پند واندرز و محبت الهی و وظائف شرعی و خط مشی خدایان است به‌تعبیر اخلاقی و مذهبی (manvādi) معروف است و تعبیر سومی که درآن هر لفظ مظهریکی از صفات ذوجلال پرورد گاراست، مابعدالطبیعی(auparicara) خوانده شده است ۱.

محقق معاصر هندی « سوتهانکار » (Suthankar) پس‌از تحقیق دراین‌حماسهٔ بزرگ،ابعاد سه گانه‌ای یافته که‌عبارت است‌از: ۱- بعدناسوتی. ۲- بعداخلاقی. ۳ - بعد مابعدالطبیعی.

۱ - بعد ناسوتی و دنیوی همان هستهٔ تاریخی این حماسه است که مربوط به‌کشمکش و جدال دو قوم کهن‌آریائی است.

۲ - در بعد اخلاقی این کشمکش شکل تمثیل و رمز بخود می گیرد و نبرد تاریخی مبدل به‌مبارزهٔ‌خوب وبد وخیر وشر می گردد. یعنی‌جنگ بین‌حق(dharma) و ناحق (adharma) و یاخوب و بد. و دراین کارزار دو قوم مجاهد مظاهرِخدایان و اهریمنان هستند. فرجام کار پیروزی حق و عدالت است.

حال اگر این جدال را در سطح جهانی تعبیر کنیم می‌بینیم که جنگ بزرگ « بهاراتا » یکی‌ازمراحل ادوار جهانی است. « کریشنا » تجسم و ظهور « ویشنو »

۱- A. D. Pulsakar : *The Mahābhārata : Its History and Character*
The Cultural Heritage of India, Calcutta, 1962, vol.II, p. 68

است. پنج برادر «پاندو» بترتیب مظهر خدایانی چون «دارما» (Dharma)، «وایو» (Vāyu)، «ایندرا» (Indra) و «آشوین ها» (As'vins) هستند. «کوروها» نیز بترتیب تجسم اهریمنانی چون «آسوراها» (Asuras)، «دیتیاها» (Daityas) و«داناواها»(Dānavas) و «راکشاساها» هستند. میدان جنگ«کورو» (Kurukṣetra) همانا میدان عدالت وحقانیت است. علت اینکه این کارزار بوقوع می‌پیوندد اینست که نظام عالم و ناموس الهی در معرض مخاطره و اضمحلال قرار یافته و دروغ و فساد جهانی را فرا گرفته است، ازاین رو «پاندوها» که حق را سپرخود قرار داده‌اند بهمراهی «کریشنا» که مظهر «ویشنو» است به‌جنگ وستیزه می‌پردازند وسرانجام فاتح و پیروز می‌شوند.

۳ - در بعدمابعدالطبیعی که منزه از کشمکش خوب وبد وحق وناحق است، میدان جنگ فقط درآفاق یعنی در «میدان کورو کشترا» بوقوع نمی‌پیوندد بلکه در انفس و اذهان نیز منعکس می‌شود. خیر و شر در این تعبیر نمایندهٔ هویت وانیت یا روح و نفس است. و این نبرد را نوعی جهاد باطنی جهت بیداری و شکفتگی وجدان درون می‌پندارند. «آرجونا» قهرمان این داستان، روح فردی (jīvātman) و «کریشنا» که‌آموزگار اخلاقی اوست روح عالم (paramātman) است. «آرجونا» به‌برکت ارشاد مرشد خود، بتدریج پلیدیهای‌نفس‌وخودآگاهی را که دراین حماسه همان فرزندان قاصب «دری تاراشترا»است می‌زداید، و با تیغ بران معرفت تاروپود نادانی‌وگمراهی‌را درهم‌می‌شکند ونفس امارهٔ‌خودرا که دراینجا همان «دری‌تاراشترا» است می‌میراند و برنفس‌خود غلبه‌می‌یابد. کشتن دشمن‌وخویشاوندان‌یعنی نابودی نفس و شهوات که جزئی از شخصیت ما هستند و پیروزی و فتح یعنی اتحاد روح فردی و روح کلی، یعنی اتصال «آرجونا» به «کریشنا» و دست یافتن به‌زندگی جاویدانی وابدی.

رامایانا (Rāmāyana)

«رامایانا» بانضمام «مهابهاراتا» و «پوراناها» ادبیات حماسی هند را

تشکیل می‌دهد. «رامایانا» از لحاظ شیوهٔ نگارش و مندرجات از «مهابهاراتا» متفاوت‌است. بحث‌در بارهٔ کلیهٔ جوانب‌این اثردراین مختصرنمی گنجد و نگارنده‌به‌ذکر چند فقره ازملاحظاتی که عمدهٔ آنها راجع به‌رئوس مطالب است اقتصار کرده است.

از لحاظ حجم و طول «رامایانا» در حدود یک چهارم «مهابهاراتا» است و بین هفت جزء مهم آن، قسمت‌اول و آخر بنابه‌نظر «یاکبی» الحاقی است وطی عهود بعدی بدان مزید شده است. سبک تحریر این اثر یکپارچه و یکدست است و گواه آنست که شخص واحدی در نگارش‌آن دست داشته. طبق سنن هندو مؤلف و سرایندهٔ این‌حماسه «والمیکی» (Vālmikī) است که گویا معاصر باقهرمان این‌حماسه یعنی «راما» (Rāma) بوده است. احتمال می‌رود که این اثر به‌استثنای قسمت اول و آخر، یکی‌دو قرن پیش از میلاد تدوین شده باشد و تاریخ تحریر آن بهرحال از «مهابهاراتا» متأخرتر است.

«رامایانا» متعلق به گروه نوشته‌های «کاویا» (kavya) و «حماسهٔ ساختگی» است وچون «رامایانا» یکی از اولین‌آثار بدیع اینگونه ادبیات بشمار می‌آید ازاین‌رو آنرا «آدی کاویا» (ādikavya) یا نخستین اثر «کاویا» نام نهاده‌اند.

داستان «رامایانا» به‌اجمال بدین قرار است: «داشاراتا» (Das'aratha) پادشاه «کوشالا» (Kos'ala) چهار فرزند ذکورداشت که از سه مادر متفاوت بوجود آمده بودند. نامهای پسران عبارت‌بوداز «راما» (Rāma)، «بهاراتا» (Bhārata)، «لاکشمانا» (Lakṣmana) و«شاتروگنا» (S'atrughna). چهار برادر اولی درمجلس بزمی که پادشاه «جاناکا» (Janaka) آراسته بود شرکت کردند. «راما» درمسابقهٔ تیراندازی پیروز شد. «جاناکا»، «سیتا» (Sīta) دختر زیبایش را چون پاداش به «راما» داد. «راما» و «سیتا» ازدواج کردند و یکچندی در دربار «داشاراتا» به‌خوشی و خرمی گذراندند.

«داشاراتا» پا بسن نهاد و بر آن شد که «راما» را به‌سمت جانشینی‌خود برگزیند. همسردوم پادشاه، ملکه «کی‌کیی» (Kaikeyī) که مادر «بهاراتا» بود

نزد شاه رفت و یادآور شد که پادشاه درگذشته به او وعده کرده و قول داده است که هرگاه هوس و میلی در دلش پیدا شود آنرا بی‌چون وچرا برآورد و اینک آرزویش آنست که سلطان «راما» را از سلطنت محروم بدارد و «بهاراتا» را بجای او برگزینند. پادشاه پیر سراسیمه ونالان شد وهرچه اصرار ورزید ملکه زیر بار نرفت، پس ناگزیر «راما» را نزد خود خواند و او را از سرنوشت شومش آگاه ساخت. «راما» این خبر را با متانت و خرسندی هرچه تمام‌تر پذیرفت و لب به‌شکایت نگشود وخویش را برای مفارقت و تبعید آماده کرد و سرانجام بهمراهی همسر و برادر وفادارش «لاکشمانا» ناچار از حرکت‌بسوی تبعیدگاه شدند. پادشاه پیر از غم‌هجران فرزند بیمار شد و چهره در نقاب خاک نهان کرد.

«بهاراتا» که جوانی رادمرد و بزرگ‌منش بود و سلطنت را حق مسلم خویش نمی‌شمرد از جلوس به‌تخت «کوسالا» امتناع کرد وخویش را فقط قائم‌مقام برادر غائب پنداشت، پس‌از چندی بسوی تبعیدگاه برادر شتافت تااو را به‌پایتخت بازگرداند و حقی را که تقدیر از او ربوده بود، بدو باز دهد. «راما» از برادر جوانمرد خود سپاسگزاری کرد، ولیکن به‌خواهش او تن در نداد و گفت وظیفه به‌او حکم می‌کند که به‌خواست پدر وفادار ماند و سپس کفش‌های خود را درآورد و به «بهاراتا» داد. «راما» می‌خواست با این کار مقام شهریاری را به برادرش تفویض کند. «بهاراتا» هنگام بازگشت به‌پایتخت کفش‌های «راما» را روی تخت سلطنت زیرچتر شاهانه نهاد، وخود نزد آن نشست و بنام «راما» زمام‌امور و عنان حکومت را بدست گرفت.

«راما» بهمراهی همسر و برادر، در جنگلهای دوردست خلوت گزید وانزوا وگوشه گیری پیشه کرد. در آن دیار زهاد و مرتاضین بسیاری وجود داشتند که ترک لذات دنیوی نموده و به‌ریاضت می‌پرداختند ولی اهریمنان مانع ریاضت آنان می‌شدند و بیم و هراسی در دل ساکنان می‌افکندند. «راما» علیه اهریمنان قیام کرد و بیشتر آنان را با تیرهای معجزه آسای خویش از میان برد. سلطان اهریمنان

«راوانا» (Rāvana) کینهٔ «راما» رابدل گرفت و برآن شد که خون همگنان خویش را از او بازخرد. پس به‌برکت افسون یکی ازگماشتگان خود را به‌صورت غزال خوشروئی جلوه داد وبسوی خلوتگاه « راما » روانه ساخت. « راما » و «لاکشمانا» به‌تعقیب‌آن غزال دویدند و از صومعه دور شدند ، سپس « راوانا » بصورت راهبی دوره‌گرد درآمد، و وارد خلوتگاه « راما » شد و « سیتا » را بربود و او را در ارابهٔ آسمان پیمای خودجای داد و به‌پایتخت خود برد.

برادرانِ هنگام بازگشت، « سیتا » را نیافتند پریشان و اندوهگین شدند ولی ندائی ازآسمان رسید و راه آزادی «سیتا» رابه «راما» نشان داد. « راما » پیمانی با پادشاه بوزینگان که به « سوگریوا » (Sugrīva) معروف بود بست، « هانومات » (Hanūmat) [۱] نیز که سردار « سوگرایوا » بود خدمت به « راما » را با جان و دل پذیرفت و به‌جستجوی « سیتا » پرداخت و سرانجام او را درکاخ پادشاه اهریمنان یافت. « راما » به کمک بوزینگان پلی سنگی روی دریا بنا کرد و از رب‌النوع دریا استمداد طلبید. دریا به‌ندای « راما » پاسخ داد و امواج خود را فرو نشاند ، لشگر بوزینگان به فرماندهی « راما » به‌جزیرهٔ سیلان که مقر حکومت « راوانا » بود، راه یافتند وجنگ‌آغازگردید. زدوخورد و نبردهای خونینی درگرفت. « راما » تیرهای مهلک خویش‌را به سوی « راوانا » پرتاب می کرد و سرش را از تن جدا می‌نمود.

۱- « هانومات » بنابه سنت‌هندو نمونهٔ یک عابد کامل‌است. « هانومات » عمروهستی خویش را وقف « راما » کرد. بعداز پایان این‌ماجرا، « راما » به‌جمله بوزینگان هدیه داد و خلعتی نیز به «هانومات» بخشید. « هانومات » خلعت خودرا که گلوبند مرواریدی بود دردست‌گرفت و دانه‌های آنرا یکی پس از دیگری جوید و بزمین انداخت. « لاکشمانا » که از این کارسخت متحیر شده بود نزد « راما » رفت و سبب این کار را جویا شد «راما» در پاسخ گفت علت این کار را از خود «هانومات» بپرس. «هانومات» در پاسخ «لاکشمانا» گفت : « این‌دانه‌ها کوچکترین ارزشی ندارند چه اسم « راما » برآنان نقش نبسته است ». « لاکشمانا » پرسید : « آیا تو اسم برادرم را می‌شناسی؟». «هانومات» با ناخنهای تیزش سینهٔ خویش‌را درید و قلب خود رابیرون کشید و اسم‌مقدس «راما» روی‌آن پرتوافکنده بود.

ولی هردم سرهای دیگری می‌رویید و اهریمن غول‌آسا عمر تازه‌ای می‌یافت. «راما» ناگزیر به‌سلاح اعجاز آمیز (s'astra) خود متوسل شد و تیری که از قبضهٔ کمان «راما» می‌پرید به‌بال «وایو» خدای باد آراسته بود و خورشید بر نوک آن جای گرفته و سنگینی آن با کوه «مرو» (Meru) برابری می کرد. این تیر آسمانی سینهٔ «راوانا» را شکافت و سلطان اهریمنان در خون خود غلتید و جان سپرد.

«راما» ابتداء از دیدن همسرش امتناع کرد چه او می‌خواست پاکیزگی «سیتا» را بیازماید و بی گناهی او را به همگان ثابت کند. «سیتا» از بی‌اعتنائی «راما» سخت پریشان شد، آتشی برافروخت نزدآن شد و با دستهای بسته زانو زد گفت: «بدانگونه که قلب من آنی از تذکر نام «راما» فارغ نشده، تو نیز ای «اگنی»، ای شاهد جهانی از من روی مگردان». سپس خویش را در زبانه‌های فروزان آتش افکند و درحالیکه تماشاگران شیوه و ناله برمی‌آوردند، آتش چون ستونی عظیم برخاست و «سیتا» را در تاج درخشان خود مانند خورشید جهانتاب نگاهداشت. این داوریِ ایزدی پاکی و بی‌آلایشی «سیتا» را بهمگان ثابت کرده بود. «راما» «سیتا» را در آغوش گرفت و گفت: «من می‌دانستم که «سیتا» پاك و پاکدامن و پاکیزه سرشت است ولی می‌خواستم که همهٔ جهانیان نیز چون من بدان واقف شوند.»

«رامایانا» در هند شهرت کم‌نظیری دارد از شنیدن این داستان احساسات مردم‌آنچنان برانگیخته می‌شود که می گریند، حتی «گاندی» هرگاه فراغتی می‌یافت آنرا صرف خواندن یا شنیدن «رامایانا» و «بهاگاوات گیتا» می کرد. سه قهرمان بزرگ «رامایانا» نمونهٔ فضائل بزرگ انسانی هستند.

«راما» مظهر انسان کامل و متانت روح و مناعت طبع است و نمونهٔ روح عاشق است که به‌عشق معبودازلی یعنی «سیتا» می‌سوزد وبرای وصول به‌مطلوب هفت درهٔ عشق‌را می پیماید. «سیتا» مظهر پاکی وپاکیزگی وعشق ومعرفت الهی است. «بهاراتا» برادر «راما» مظهر رادمردی و جوانمردی است و این صفت بزرگ منشی

آنچنان مقبولِ طبع نسل‌های آینده گردید که بپاس جوانمردی او سرزمین هند را کشور «بهاراتا» نام نهادند[۱].

وجه تمثیلی و مبانی فلسفی رامایانا

مبحث فلسفی «رامایانا» همان‌آئین نزول حق در عالم محسوسات (avatāra) است که ذکرآن درآئین «بهاگاواتا» مذکور شد. «راما» ظهور وتجسم «ویشنو» خدای محافظ جهان است. پاره‌ای از دانشمندان ازقبیل «یاکبی» معتقداند که «رامایانا» دراصل فقط حماسه‌ای بیش نبوده که کشمکش ونبردهای پهلوانی چون «راما» را نقل می کرده است، ومبحث «آواتارا» بعدها در آن رسوخ کرده وجزء لاینفک آن شده است. برخی از محققان دیگر که بیشتر هندو هستند می گویند که مبحث «آواتارا» در ذهن‌سرایندهٔ این‌حماسه وجود داشته و این‌مبحث اصیل است و نه‌الحاقی.

مسألهٔ تعبیر و تأویل‌این حماسه نیز عقاید گوناگونی بین ارباب تحقیق پدید آورده. به‌نظر «وبر» (Weber) و «لاسن» (Lassen) سفر «راما» به جنوب هند، مظهر هجوم و نفوذ اقوام آریائی به‌جنوب شبه قارهٔ هند است. این دو دانشمند معتقداند که سفر «راما» بمنزلهٔ ترویج و بسط فرهنگ آریائی در جنوب هند بوده است. «ماکدونل» این فرضیه را رد می کند و می گوید سفر «راما» در هیچ جای این حماسه معرف این نیست که تغییر و تکاملی در جنوب هند بوجود آمده باشد و سرایندگان این حماسه کوچکترین اطلاعاتی در بارهٔ مناطق جنوب هند چون کشور «دکان» ندارند، مگر آنکه صومعه‌های برهمنی در آنجا بسیار بوده است[۲].

«یاکبی» می‌پندارد که «رامایانا» معنی‌تمثیلی دارد و متکی برعلم‌الاساطیر ودائی‌است. «سیتا» در «ریگ‌ودا» به‌معنی «شیار» آمده وچون مربوط به‌زمین‌و کشت و زراعت‌است، پس‌باید «سیتا» را الههٔ‌حاصلخیزی پنداشت، مضافاًباینکه در «رامایانا»

---

۱ - J. Herbert : *Mythologies*, Larousse, Paris, 1964 , p. 232

۲ - A. A. Macdonell : *A History of Sanskrit Literature*, p. 265

صفت حاصلخیزیِ « سیتا » بوضوح مشهود است. موقعی که پدر « سیتا » زمین را شخم می‌زد ، « سیتا » بوجود آمد و هنگام مرگ نیز ، « سیتا » به‌آغوش « الههٔ » مادر که مظهرش همان خاك و زمین است باز می گردد. « راما » به‌نظر « یاکبی » دراصل همان «ایندرا» خدای سلحشور ودائی‌بوده است و سلطان اهریمنان «راوانا» همان اژدها و دیوخشک سالی وقحطی است که در « ریگ‌ودا » به «وریتا»(Vrta) معروف بود. نبرد « راما » با « راوانا » معادل همان نبردی است که سابق «ایندرا» با « وریتا » کرد و بموجب آن او را « کشندهٔ وریتا »'(Vrtahan) نام نهادند[1].

« شانکارا » وجهٔ‌تمثیلی این داستان را بخوبی بیان کرده است و می گوید : « یوگی » (yogī) یعنی روح [که « راما » است] پس از گذر از جنگل توهم (mohārnavam) وپس از کشتن اهریمنان شهوت وتنفروغیره(rāgadveṣādi rakṣasān) به‌وصول آرامش باطن (که همان سیتااست) می‌رسد ومجذوب حقیقت درون می گردد و می‌درخشد (sāntisītāsamāyukta ātmārāmo virājate) ۲ » این تعبیر حکیم بزرگ « ودانتا » به‌نظر نگارنده مطابق وموافق مذاقِ هندوان است و معرف تصوری است که آنان از قهرمانان خود دارند.

تثلیث اساطیری

مبحث تثلیث یا ظهور سه گانهٔ واقعیت مطلق ، مخصوص آئین هندو نیست و تجلیات مشابهٔ‌آن رادرعلم‌الاساطیر مصر کهن در گروه‌خدایان سه گانهٔ«اوزیریس» (Osiris) و « ایزیس » (Isis) و « هرروس » (Horus) و در فلسفهٔ فلوطین بصورت حقایق اصیل و قدیم سه گانه (archikai hupostaseis) و در آئین مسیحیت بصورت

۱- A. D. Pulsakar : *The Rāmāyana*, C. H. I, vol.II. p. 18 نقل از Jacobi: *Das Rāmāyana*, pp. 86, 127, 131

۲ - S'ankara : *Ātmabodha*, 50
tīrtvā mohārnavam hatvā rāgadveṣādirākṣasān, yogī s'āntisamāyukta ātmārāmo virājate

راز تثلیث یعنی پدر و پسر و روح‌القدس ، می‌یابیم. این مبحث در مسیحیت نیز مانند آئین هندو مربوط به نزول (avatāra) حق در عالم محسوسات است.

در آئین کهن تاوئی (Tao) چین ، واقعیت سه گانه در مبحث وجود منعکس می‌شود ومراتب هستی و درجات آفرینش بسه مقولهٔ آسمان و انسان و زمین تقسیم می گردد. انسان کامل در کیش چینی به شخص پادشاه وشهریار اطلاق می‌شود که حلقهٔ‌رابط بین‌زمین‌وآسمان و دارندهٔ راه بزرگ پادشاهی (Wang Tao) است ، و تنها راهی است که بوسیلهٔ آن آسمان وانسان و زمین می‌توانند بهم مربوط بشوند ومتصل گردند. انسان نوعی میانجی و برزخ است که بین آسمان و زمین قرارمی‌یابد و پادشاه که نمونهٔ انسان کامل است « محلی » که در آن اصل فاعل (yin) واصل منفعل (yang) تلفیق می‌یابند و کثرت و وحدت یکی می گردند[1].

بدیهی است که بین این فرضیه های گوناگون اختلافات ظریفی نیزموجود است وگفتن اینکه تثلیث مسیحیت معادل مفهوم تثلیث هندو است چون در هردو مورد سخن‌از اصل سه گانه بمیان‌آمده ، اشتباه محض است. زیرا بین‌اعضای متشکلهٔ این تثلیث‌ها ، تشابه و تقابل کامل نمی‌توان یافت و هریک از آنها مبحث تثلیث را از افُق دید خاص خود بررسی می کند و یکی از جوانب آنرا در مرکز توجهٔ خود قرار می‌دهد. چنانکه در تثلیث مسیحیت اتکاء خاصی به‌شخص مسیح شده است ، درحالیکه خدایان سه‌گانهٔ هندوان با اینکه در اصل یکی هستند و گروهی « ویشنو »(Viṣnu) را مورد عبادت و پرستش قرارمی‌دهند و پاره‌ای شیوا (S'iva) را معبود مطلق خود می‌پندارند ، مع‌الوصف این سه خدای بزرگ یعنی « برهمن » و « ویشنو » و « شیوا » از لحاظ جهانشناسی مقام هم طراز دارند ، و هریک از آنها بمنزلهٔ یکی از ارکان واقعیت سه گانه است: « برهمن » اصل آفرینش و ایجاد، و « ویشنو » اصل هم‌بستگی موجودات و بقای آنها و « شیوا » اصل فناء و بطلان موجودات و کائنات است.

---

۱ - Marcel Granet : *Pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 317

نطفهٔ پیدایش این تثلیث را که در کیش متأخر هندو سایر خدایان را تحت‌الشعاع قرارداد و چند خدائی هندو را بصورت واحد حقایق سه گانه، جلوه داد می‌توان در تجلیات «اگنی» (Agni) خدای قربانی ادبیات مقدس ودائی یافت. «اگنی» خدای قربانی است و دهان «اگنی» محراب آتش بوده که در آن فدیه و هدیه و قربانیها را فرو می‌ریخته‌اند. «اگنی» محصول ازدواج زوج «زمین ـ آسمان» (pṛthivī - Dyaus) بوده است[۱]، وسه صورت داشته: درآسمان بصورت خورشید درخشان بوده و در فضای میانه همچون رعد و برق از ابرهای رنگارنگ، جرقه‌های فروزان می‌افشانده، و روی زمین چون آتش گیتی افروز موجود بوده است. آئین نیایش ودائی براصل همین «خدای سه صورت» استوار بوده است. زیرا «اگنی» فدیهٔ قربانی آدمیان را به بارگاه ایزدی می‌رسانده و حلقهٔ رابط بین انسانها و خدایان بوده است.

در گروهی از سرودهای ریگ‌ودا چون: «ای «سوریا» (خورشید) ما را از آسمان محافظت کن، ای «واتا» (Vāta) ما را از فضای میانه محافظت کن و ای «اگنی» ما را از زمین محافظت کن[۲]»، کوشش شده که جمله خدایان را در سه مفهوم، که هر یک مظهر یکی از مراتب هستی است بگنجانند. تکامل بعدی این مبحث در «اوپانیشاد»ها یافت می‌شود. در «می‌ترایانی اوپانیشاد[۳]» «برهمن» و «رودرا» (Rudra) و «ویشنو» را سه ظهور (tanavah) حقیقت مطلق می‌دانند و این سه خدا را با سه نیروی تصاعدی و انبساطی و نزولی جهان (sattva, rajas, tamas) تطبیق می‌دهند. «مهابهاراتا» (mahābhārata)[۴] دربارهٔ این تثلیث می گوید: «بصورت برهمن می‌آفریند، بصورت «ویشنو» حفظ می کند، و بصورت «رودرا» معدوم می‌سازد و اینان سه مقام «پراجاپاتی» (Prajāpati) هستند».

---

۱ - *R. V.* III, 2, 2

۲ - *Ibid.* X, 158, 1

۳ - *Maitrāyani, Up.* IV, 5 - 6

۴ - *Mahābhārata*, III, cclxxii, 46

شخصیت هر یک از این سه خدا، برحسب فرقه های گوناگون، بر دیگری غلبه دارد. بین پیروان فرقهٔ «شیوائی»، «شیوا» بر سایر خدایان مقدم است و اصل مطلق ومبدأ نخستین است که بصورت «ویشنو» و «برهمن» متجلی شده. پیروان فرقهٔ «ویشنوئی»، «ویشنو» را اصل ممتاز می‌دانند و «برهمن» و «شیوا» را تجلیات او می‌پندارند. ولی بایستی گفت که این «سه شخصیت در اصل تفکیک ناپذیراند وبقول کتاب «ماتسیاپورانا» (matsya purāna) «سه صورت خدای واحدی هستند» (ekā mūrtistrayo devāh).

در دوران نسبتاً متأخر آئین هند.و، سه نیروی مؤنث ضمیمهٔ این سه خدا شد و بمنزلهٔ نیروی خلاقهٔ (s'akti) آنها درآمد. نیروی خلاقه و همسر برهمن «واچ» (Vāc) یا «ساراسواتی» (Sarasvatī) است. نیروی خلاقه و همسر «ویشنو»، «شری لاکشمی» (S'rī Lakṣmī) یا «رادها» (Rādhā) است، و نیروی خلاقهٔ «شیوا»، «اوما» (Umā) و «دورگا» (Durgā) یا «کالی» (Kālī) است. «کیث»[۱] معتقد است که احتمال دارد مفهوم تثلیث هندو بر اثر نفوذ فرضیهٔ «سه جسم» (trikāya) آئین «ماهایانا» (mahāyāna) یا «چرخ بزرگ» بودائی بوجود آمده باشد. مبحث سه جسم بودائی درفصل آئین بودا مورد بحث قرار گرفت.

شیوا یا اصل فانی کننده

خصائص این خدای غامض بسیار پیچیده است. نمونهٔ اصلی «شیوا» را می‌توان ابتداء درمجسمه هائی یافت که در «مهنجودارو» کشف شد. این مجسمه ها خدائی را نشان می‌دهد که برگاونر نشسته درحالیکه حیوانات دیگری او را احاطه می‌کنند و این همان صفت «شهریار حیوانات» (Pas'upati) است که متعلق به «شیوا» است. دیگراینکه تمثیل «لینگا» (linga) یا «آلت تناسلی» درآن مجسمه ها به‌چشم می‌خورد

۲ - A. B. Keith : *Trinity*, E. R. E, vol. XII, p. 458

و این امتیاز خاص وصفت برجسته ایست که اینَ خدای فانی کنندهٔ عالم بدان متمایز و موصوف است.

نمونهٔ دیگراین خداً را بایستی درصفات دهشت انگیز «رودرا» خدای خشم و نابودی «وداها» جستجو کرد. در «ریگ‌ودا» او را خشمگین چون ستوری وحشت‌انگیز[۱] و نیرومندترین نیرومندان[۲] نام نهاده‌اند. او در خشم آسمانی خود پرستندگان خود را معدوم می‌سازد وکودکان و پدران و احشام آنان را نیز نابود می کند[۳]. عبادت کنانش از او درخواست ایمنی و لطف و مرحمت می کنند. سلاح او رعد است و تیروکمان مهلکی دارد و بر ارابه‌ای نشسته و چونَ خشمناك گردد تمامی موجودات را نابود می‌سازد. ولی صفات بخشایشگر و پزشك و دِرمان کنندهٔ بیماریها نیزبه‌او منسوب است، زیرا او اَزخشم خدایان جلوگیری می کند و موهبت و فیض آسمانی برآدمیان ارزانی می‌دارد. او صاحب داروهای معجزه آسائی است و پزشك پزشکان است[۴]، و بیماریهای ما را معالجه می کند.

ترس و وحشتی که‌خشم‌این خدا در اذهان شاعران دوران ودائی‌برمی‌انگیخت موجب شد که صفت خجستگی و فرخندگی یعنی «شیوا» بدو تعلق گیرد و همین صفت نام‌رب‌النوعی است که درآئین متأخر هندو جایگزین او گردید ویکی از ارکان تثلیث هندوان شد. یعنی دو نمونهٔ اصلی این خدا (شهریار حیوانات و رودرا) براثر یك سلسله مسخ و دگرگونی تغییر یافتند، بهم‌آمیختند و شخصیت چند جانبهٔ این رب‌النوع گران مایه یعنی «شیوا» را پدید آوردند.

هزاَرویك اسم به«شیوا»تعلق می گیردولی بیشترصفات‌اورامی‌توان درپنج‌مقولهٔ

۱- *R. V.* II, 33, 11

۲- *Ibid.* II, 33, 3

۳- *Ibid.* I, 114, 7-8

۴- *Ibid.* II, 33, 4

بزرگ خلاصه کرد: ۱ـ صورت اکرام واحسان (anugraha mūrti). ۲ـ صورت نابود گری وفانی کنند، (saṁhāra mūrti). ۳ ـ صورت قلندر دوره گرد (bhikṣāṭanamūrti)[1]. ۴ ـ صورت سلطان رقص (nṛtamūrti). ۵ ـ صورت شهریار بزرگ (mahes'amūrti).

دو صفت نابودگری و خجستگی «شیوا» در دو اسم او یعنی «رودرا» و «شیوا» مشهود است. در عالم کون و فساد هر آنچه به هستی می گراید محکوم به‌نیستی و زوال است و کلیهٔ صور آفرینش نابود و فانی می‌شود وآن عدم لایتناهی که همه چیزدرآن محو می‌شود وهیچ می گردد، آن انحلال عالم که همهٔ موجودات وکائنات راباطل می کند و به‌اصل باز می گرداند و ازنو می‌آفریند،«شیوا» سلطان خواب است. «شیوا» ظهور قوهٔ تاریکی ژرف (tamas) ورای روشنائی است، واین ظلمت رامانند خلاء ای عمیق می‌پندارند که در ژرفنای خواب سنگین و بی‌رؤیا که مقام ابدیت ویگانگی محض است، موجود است.

«شیوا» با انهدام عالم دو کار صورت می‌دهد: یکی از هم پاشیدن صور جهان است که بواسطهٔ آن، پرده جهل ونادانی از میان برداشته می‌شود و دیگری، نیروی احیاء و آفرینش نو است.

نابودی عالم مستلزم آنست که آفرینش جدیدی صورت بندد شیوا هم سلطان مرگ و نابودی است و هم منشأ حیات و سیلان نیروهای زندگی. شیوا با انهدام عالم همهٔ موجوداتی را که گریبانگیر چرخ باز پیدائی گشته و در بندهای نادانی وجهل سرگردان‌اند آزاد می گرداند و هنگامی که موسم آفرینش آغاز می گردد،

---

۱ ـ نامهای دیگری که به شیوا تعلق گرفته است به‌اجمال عبارت است از: «خدای تاج مه برگیسو» (candrās'ekhara)، «حامل رود گنگ» (gangādhāra)، «کشندهٔ اهریمن پیل پیکر» (gajasaṁhāra)، «خدای‌نیمه مرد و نیمه‌زن» (ardhanarīs'vara)، «پادشاه پزشکان» (vaidyanātha)، «فانی کنندهٔ زمان» (kālasaṁhāra)، «خجسته» و «فرخنده» (s'iva).

«شیوا» چون رقاصه‌ای دیوانه بر کوهساران و مرغزاران و دشتها پامی کوبد و دست می‌افشاند وغریو رستاخیز ازطبل و دهل خود بیرون می‌آورد و بتمام هستیها صورت می‌بخشد وعوالم نوی بنیان می‌سازد و موجوداتی جدید می‌آفریند ونطفهٔ هستی‌بخش خود را بربال بادهای تیزرو می‌افکند ، گوهرحیات می‌افشاند و بروجهٔ عالم ، نقش و نگار می‌آراید و تا دامن قیامت و انحلال به‌تناسل و توالد می‌پردازد و هنگام خزان حیات ، خرمن روزگار را درو می کند و همه چیز را در گودال شب تار نیستی ، فرو می‌افکند.

تمثالها و مجسمه های شیوا بدین قرار است : شیوا چهره‌ای جذاب و سه‌چشم دارد ، داس مه نوجبینش را می‌آراید، از تاج زلفهای آشفته‌اش ، رود گنگ که‌چون شیر پاك وسفید است، جاری است. بازوان اونیرومند است و چون خرطوم پیل لطیف است. تنش آغشته به خاکستراست[1] و بر بازوانش بازو بندهائی آراسته به گوهران فروزان دارد. گردن‌بندی از مروارید بر گردنش آویخته است. پوست پلنگی تنش را می‌پوشاند. دو دست او یکی نیزه‌ای سه سر و دیگری تبری گرفته است ، درحالیکه دو دست دیگریکی درحالت فرونشاندن خشم و وحشت برخاسته ودیگری نعمتهای آسمانی ارزانی می‌دارد.

پیش از آنکه به شرح این صفات پرداخته شود بی‌فایده نیست نکته‌ای چند درباره تماثیل بطورکلی گفته شود. اصولاً در نمایش صفات خدایان اساطیری هیچ امری بدون دلیل نیست و هر نکته گویای حقایق لطیف و مطالب ظریف است. تمثیل خود نمایندهٔ حقایق حکمی و جهانشناسی است. تمثیل یا بقول یونانیان

---

۱ - برای خصائص «شیوا» رجوع شود به: Arthur Avalon: *The Great Liberation*: Mahānirvāna Tantra, Translation and Commentary, Madras, 1963, pp. 1 - 5

« سیمبولون » (συμ-βολον)[1] نشان دهندهٔ مرتبه‌ای از واقعیت درمرتبهٔ دیگر است. وچنانکه برای ابراز افکار وعقاید ما را به الفاظ حاجتی است و الفاظ نیز به کمک رموزی چون حروف بیان می‌شود ، همچنان حقایق جهانشناسی وحکمی نیزبوسیلهٔ این تماثیل ابراز می گردد ومادام که کلید این کان خرد وچشمهٔ اسرار بدست نیاید وعلم تأویل چنانکه باید درك نشود و معمای این رموز گشوده نگردد نه فقط معانی گنجانیده در تماثیلِ خدایان مفهومی نخواهد داشت بلکه کلیهٔ آنان همچون تخیلاتی پوچ و بی بود جلوه خواهد کرد. دیگر اینکه جهان مظهر رموز حقایق بالا است و عالم کبیروعالم صغیر دوآئینهٔ تمام‌نمای یکدیگراند. اینست که صفات ایزدی را می‌توان باتوسل به تماثیل بصری وسمعی و غیره و بعناوین مختلف بیان کرد. پس شخصیت خدائی چون « شیوا » متشکل از یک سلسله تمثیل است و هریک مظهر حقیقتی و منشأ فضیلتی است.

متون شیوائی رنگ « شیوا » را با رنگ کافور مقایسه می کنند ومی گویند اعضای اوچون گوهران فروزان تابناك است (s'iva, purāna I, 21, 82) . در تمثیل الوان سفیدی اساس رنگها است و تمامی رنگها بدان افزوده می‌شوند و مبدأ و اساس الوان دیگر همان سفیدی است و همانگونه که جمله رنگها بالقوه در سفیدی موجود است و براثر

---

۱ - به نظر نویسندگان یونان باستان ، « سنبل » علامت مرئی شیئی نامرئی بوده است. خود کلمهٔ « سنبل » از فعل « سوم بالئین » (συμβαλλειν) یعنی « سرهم کردن »، « جفت کردن »، « جور کردن » آمده است. پس در واقع « سنبل » مظهر، یا « روی » مرئی واقعیتی نامرئی است و نقطهٔ اتصال و محل تماس این « رو » وآن « روی » واقعیت واحدی است. پس از شناختن این « روی » چیزی ، بدان « روی » آن پی می‌توان برد. کلمه تأویل یا « به اصل بازگشتن » در عرفان تشیع همین معنی را دارد. معادل « سنبل » به سانسکریت کلمهٔ « پراتیکام » (pratīkam) است و این کلمه از « پراتیانچ » (prati - añc) یعنی « روی به سوی غرب گردانیده» یا «روی به‌عقب گردانیده »یا« روی بسوی ما گردانیده » آمده است و مراد از آن رویِ مشهود و مرئی چیزی نامشهود و نامرئی است.

تاریکی تدریجی آنست که الوان دیگری ظاهر می‌شود بهمانگونه نیز ، کلیهٔ خدایان اساطیری بالقوه در «شیوا» موجوداند.

« شیوا » سه چشم دارد و سه چشم او بترتیب نمایندهٔ فروغ خورشید و ماه آتش است وسرچشمهٔ روشنائی زندگی است که به‌زمین وآسمان و اثیر پرتو می‌افکند. سه چشم «شیوا» زمان گذشته و حال وآینده را درآن واحد درمی‌یابد. چشم سوم[1] او بر پیشانی‌اش جای گرفته و چشم جهان بین اوست که به کمک آن « شیوا » حقایق ماوراءالطبیعه را می‌بیند وبه اسرار خلقت و راز آفرینش پی‌می‌برد. هنگامی که این چشم عالمتاب می گشاید تمامی هستیها اعم از زنده و بیجان در طرفةالعین معدوم می‌شوند. همین چشم است که خدای عشق « کاما » (Kāma) را در آنی مبدل به خاکستر کرد و باز همین چشم سوم است که در پایان خلقت جملهٔ صور را باطل می کند و جهانی را مبدل به گورستان می‌سازد. مه نوکه بر جبین خدای رقاص می‌درخشد جام « سوما » (soma) ، اکسیر جاویدانی قربانی است که پهلوی چشم گیتی افروزش قرار یافته و تمثیل نیروی توالد و تناسل وآفرینش است.

رود گنگ که ازتاج زلفهای پریشان « شیوا » آویزان است اشاره به‌پاکیزگی فطری آبهای‌آسمانی است چنانکه اثرمعروف شیوائی می گوید: « شیوا درحالیکه رود گنگ ازسرش‌جاری بود ، تمام وسائل رستگاری و نجات عالم را در اختیارگرفت». (s'iva tattva siddhānta). چهار دست « شیوا » اشاره به‌چهار جهت فضا و نشان فرمانروائی او بر جهان و استیلا بر عناصر است که معادل آن تمثیل صلیب در مسیحیت و چرخ گیتی در آئین بودا است. نیزه سه سر اشاره به سه جوهر متشکلهٔ جهان (guna) است که صفات ایجاد و ابقاء و افناء اوست. شاعر بزرگ هندی «کالیداسا » در منظومهٔ « پیک ابر »[2] او را « مالک سه عالم » خوانده است.

---

۱ - Puṣpadanta : *Mahimnastotram*, XIV, XXIX

۲ - Kālidāsa : *Meghadūta*, 36

ولی بین این خصائص که اجمالاً بدان اشاره شد، مهمترین خاصیت «شیوا» بدون تردید آلت تناسلی ورقص دیوانه‌وار اوست. آلت تناسلی (linga) اشاره به‌نیروی خلاقهٔ «شیوا» است و درمعبد بزرگ شیوا درجزیرهٔ «الفانتا» (Elephanta) نزدیک بمبئی که در سینهٔ کوه تراشیده شده، و بدون تردید یکی از زیباترین آثار دوران «گوپتای» (Gupta) هنرهندی‌است، «لینگا» در محراب درونی یعنی «بطن محراب» (garbhagṛha) قرار یافته، این مرکز معبد است. در «الفانتا»، «لینگا» برتخته سنگی گرد جای گرفته و این سنگ، «یونی» (yoni) یا اصل مُنفعل عالم است. «لینگا» و «یونی» بترتیب نمایندهٔ دو نیروی جهانشناسی فاعل و منفعل و مذکر و مؤنث است که بعلت پیوند و آمیزش که نوعی «ازدواج مقدس» (یونانی hieros - gamos) تعبیر تواند شد، جهانی را که بمثابه طفل و فرزند آنها است بوجود می‌آورند و می‌پرورانند.

«لینگا» و «یونی» یا بعبارت دیگر «شیوا - پاروانی» (Parvātī) پدر ومادر جهان تعبیرشده‌اند. چنانکه در «ریگ‌ودا» آسمان را پدر و زمین را مادر می‌دانند و یونانیان این دو را بترتیب آسمان «اورانوس» (Ouranos) و زمین «گائیا» (Gaïa) می‌نامیدند. شیوا جمع و تلفیق این دو نیروی متضاد است و بهمین جهت او را «خدای نیمه‌زن و نیمه مرد» (Ardhanarīs'vara) می‌خوانند. «شیوا»، درواقعیت لایتناهی خود عاری از هرگونه جنس و کیفیت است وساکن و ابدی است (linga purāna, 1, 3)، ولی هرگاه میل وخواهش آفرینش پدیدآید، «شیوا» نیروی خود را بکار می‌بندد و با «لینگای» خود نطفهٔ (bīja) جمله امکانات آفرینش را در بطن (yoni) همسرش «پاروانی» [1] جای می‌دهد و دست به‌تکوین عناصرو کائنات

---

۱ - برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ مفهوم اصل مؤنث و «شاکتی» درآئین «تانترا» رجوع شود به:

Arthur Avalon : *Hymn to Kālī, Karpūrādi - Stotra*, Madras, 1953

Arthur and Ellen Avalon : *Hymns to the Goddess*, Madras, 1952

می‌زند. برای آنکه آفرینش بوقوع بپیوندد ضروری‌است که اضداد جمع شوند: فاعل و منفعل، مذکر و مؤنث بهم آمیزند و این ازدواج «شیوا» با نیروهای طبیعت را آمیزش (maithuna) می گویند. نیروی خلاقهٔ شیوا یا بعبارت دیگر همسر او را «شاکتی» (s'akti) نیزمی‌خوانند واین‌فرضیهٔ جهانشناسی، اساس‌آئین تانترا (tantra) است که درقرون وسطی در هند نضج گرفت و امروز هم منشأ اثر فراوان است.

در پایان این‌مطلب بی‌فایده نیست که سخنی چندنیز دربارهٔ رقص«شیوا» گفته شود. «شیوا» علاوه براسامی وخصائصی که‌اجمالاً مذکور داشتیم سلطان وشهریار رقص (naṭarāja) است. رقص نیروی سحر و جادو است و در معتقدات کهن چون آئین«باکوس» (Bacchus) دریونان باستان ودرمراسم«دلف» که معروف به«ارژی» (orgies)های مقدس است نقش مهمی داشته و حتی بین اهل تصوف چون طریقهٔ مولوی دیده می‌شود.

«کوماراسوامی» دربارهٔ «رقص شیوا» می گوید: «عالم صحنه رقص اوست رقصهای متعددی در برنامهٔ او موجود است او هم تماشاگر و هم نمایش است[۱]».

در هند رقص روش خاص معنوی است که هم طراز با آداب «یوگا» چون حبس دم و تمرکز نیروی فکری است و بموازات آنها رشد و نمو کرده است. رقص در نزد این‌اقوام‌خاصیت کیمیائی داشته که‌بموجب‌آن رقاص‌حرکات وحالات‌خودراباحرکت افلاك و جنبش و نیروی متحرکه عالم طبیعت تطبیق می‌داده و می کوشیده که با انجام‌دادن‌این‌حرکات‌بخصوص، خودرابه‌درجهٔ‌موجودات‌اساطیری ارتقاء دهد وحتی خویش را مبدل به سحر و جادوی اهریمنان افسونگر سازد. رقص از سوی دیگر جنبهٔ‌جهانشناسی‌نیز داشته و رقاص نیروهای نهفته در طبیعت‌خود را بوسیلهٔ خاصیت کیمیائی رقص برمی‌انگیخته وخویشتن‌را صحنهٔ‌نمایش وظهور نیروهای مرموزطبیعت می کرده است. رقص «شیوا» سه خاصیت دارد: ۱- رقص ضربه‌ای او که منشأ

۱- A. K. Coomaraswamy : *The Dance of Shiva*, New York, 1959, p. 66

حرکت وجنبش همه کائنات است. ۲- هدف این رقص آزاد ساختن ارواح بیشماری است که درگرداب توهم سرگردانند. ۳ - محل اجرای این رقص طبق سنن هندو در «چیدام بارام» (Chidambaram) واقع شده که مرکز عالم است.

صورت خدای دست افشان درمجسمه های برنزی جنوب هند بدین قرار است:

شیوا چهار بازو دارد دست راست بالا، طبل کوچکی را گرفته که بوسیله آن ضرب می گیرد. طبل علامت صوت واشاره به وحی الهی و کلام مقدس (Om) است. دیگر اینکه صوت درجهانشناسی هندو مربوط به اثیر (ākās'a) است که « اُم العناصر » است و سایر عناصر اربعه ازآن پیدا شده است. دست چپ بالا، لاله ای آتشین گرفته وآتش مظهر شعله های فانی کنندهٔ خلقت و انحلال عالم در پایان یک دوره جهانی است. دست راست پائین را « آبا گامودرا » (abhaga mūdra) یا « حالت عدم ترس » می گویند. انگشتهای این دست بسمت بالا برافراشته است و این حالت حمایت موجودات است. دست چپ پائین، چون خرطوم پیل کشانیده شده و آن اشاره به « گانشا » (Ganes'a) فرزند « شیوا » است که معدوم کنندهٔ موانع است[1]. پای چپ او بلند شده و آن مظهرآزادی ارواح است و پناهگاه ابدی آنها است. پای راستش روی اهریمنی « لاک پشت مانند » قرار یافته است که آنرا اهریمن فراموشی و « نسیان » (apasmāra) خوانده اند. یعنی شب غفلت و جهل که موجب فراموشی حقایق باطن می گردد وتوجه انسان را به سوی حق معطوف می سازد. مجسمه « شیوا» روی پایهٔ گل نیلوفری قرار یافته و حلقهٔ آتشینی تن او را احاطه می کند. این هالهٔ فروزان که برآن گل های آتشین گوناگونی می افروزند وخاموش می شوند تمثیل ایجاد واحیاء پی درپی کائنات ناپایدار و گذران است که طی ادوار بیشمار جهانی یکچندی باقی می مانند وفانی می شوند.

در رقص شیوا این پنج نیرو مشهود است: ۱ - آفرینش (sṛṣṭi). ۲ - ابقاء (sthiti). ۳ - انهدام (saṁhāra) یعنی بازگردانیدن کائنات به مبدأ. ٤ - استتار

۱ - H. Zimmer : *Myths and Symbols*, p. 153

واحتجاب (tiro - bhāva) واقعیت لایتناهی در پس مظاهر تخیلی (māyā). ۵ - عنایت و اکرام و لطف (anugraha) و بخشش صلح و آرامش ابدی[1].

« زیمر » می گوید : کششی بین اعجاز این رقص و آرامش پاک چهرهٔ بظاهر « بی‌حالت » آن وجود دارد و مراد از آن کشش بین زمان و ابدیت و تناقض میان مطلق و مجازی و باقی و فانی و حق و خیال است. توضیح آنکه صورت مرتاض بزرگ در آرامشی مرگبار فرو رفته و خود منزه و مبرا از طغیان و آشوبی است که برپا ساخته است.

رقصهای شیوا متعدد است و در اینجا فقط به سه قسم آنها اشاره شده است : ۱ - رقص غروب گاهی که در « هیمالایا » در قلهٔ کوه « کیلاسا » صورت می‌پذیرد و « شیوا » در آنجا باتفاق خدایان دیگر پاکوبی می کند. ۲ - رقص دیگر او معروف به « تانداوا » است (tandava)، یعنی گسترش نیروی فانی کننده (tamas). این رقص در گورستان و اماکنی که مردگان را می‌سوزانند انجام می‌پذیرد، «شیوا» دراین رقص بهمراهی نیروی خلاقهٔ خود می‌رقصد ومجسمه‌های «شیوا» دراین حالت در معابد « الفانتا » و « بهاوانشوارا[2] » موجود است. احتمال می‌رود که این رقص متأثر از مراسم بومی و ماقبل آریائی هند باشد. ۳ - رقص سوم همان رقصی است که « شیوا » در « چیدامبارام » در مقابل انجمن بزرگ مرتاضین و عارفان اجراء کرد واین رقص ممتاز که حالات مختلف آن در مجسمه‌های « بُرنزی » جنوب هند منعکس شده ، مظهر صفات متضاد این خدای عجیب است که هم می‌آفریند وهم می‌آزارد و هم می‌بخشد وهم حجاب توهم و سراب روزگار را درهم می‌شکند و ارواح تیره روان رابه راه پر فروغ آزادی سوق می‌دهد و خشم و خوی تند او نه ازجهت صفات اهریمنی اوست ، بلکه کمال لطف واحسان است که وی به‌موجودات

---

۱ - *Ibid.* p. 154

۲ - *Bhavanes'vara*

آزرده می‌بخشد تا ایشان را از دریای پرتلاطم «سامسارا» بگذراند و به ساحل آسایش راهنمائی کند.

ویشنو اصل حفظ کننده

«ویشنو» یکی‌از خدایان «ریگ‌ودا» است. ازخصائص مهم‌این خدا این‌بوده که می‌توانسته بابرداشتن سه گام تمام فضای عالم را بپیماید. ریگ‌ودا می گوید که دوقدم «ویشنو» به‌جهانیان مشهود و گام سوم او نامرئی است و ورای خط سیر پرندگان است (R. V. I, 155, 5). امکان دارد سه گام «ویشنو» مظهر سه درجهٔ هستی یعنی زمین و فضای میانه و آسمان باشد. «ویشنو» راگردانندهٔ کائنات نیز می گویند. «ویشنو» گردونهٔ ۳۶۰ روز سال را به‌حرکت بازمی‌دارد. تمامی کائنات قائم براو است، و «ویشنو» در کلیهٔ شئون حیات منتشر است و در عین حال اصل واساس‌حیات و زندگی‌است. بنابه«ریگ‌ودا» «ویشنو» نیروی گسترش بینهایت دارد و کسی رایارای‌آن‌نیست که درانبساط وبزرگی بااو برابری کند (R. V. VII, 99, 1).

در آئین متأخرهندو، «ویشنو» مبدل به‌اصل حفظ کنندهٔ کائنات می گردد. یعنی نیروئی که بواسطهٔ آن عناصر و کائنات بهم می‌پیوندد و انتظام و هیأت کیهان استوار می‌شود. «ویشنو» علت پیوستگی و هم‌بستگی حیات و ماده و هستی است، یعنی هرآنچه که‌بمرکزی بگراید و دور مدار و محوری بچرخد و درهیأت عالم قرار و بنیادی داشته باشد، قائم بر «ویشنو» است. «ویشنو» از انحلال و بطلان و ازهم پاشیدگی عناصرممانعت می کند و در کلیهٔ شئون عالم منتشر و جاری است[1].

---

۱ - در رسالهٔ «ویشنوپورانا» (Viṣnu Purāna, II, 6, 29-31) در بارهٔ نیروی حفظ کنندهٔ ویشنو آمده: «طبیعت و ماده که خصائصی ناشی از مشارکت با یکدیگر دارند، بوسیلهٔ نیروی «ویشنو» که‌بصورت ذات کلیهٔ موجودات متجلی است، احاطه می‌شوند، این نیرو، علت جدائی‌مشارکت‌این‌دو (طبیعت و روح) هنگام انحلال‌عالم‌بوده و نیز علت فعلیت همین دو هنگام خلقت است. بدانگونه که باد صدها حباب روی سطح آب پدید می‌آورد، ←

واژهٔ « ویشنو » بنابه «بریهاد دواتا» (bṛhad devatā, 2, 7, 1) امکان دارد از ریشهٔ « ویش» (√viṣ) یعنی « گسترش یافتن » (viṣṇāti) یا «ویش» بمعنی «نفوذ کردن» یا « ویشلری » (viṣlṛ) بمعنی پوشانیدن مشتق شده باشد و بهرحال مفهوم رسوخ و نفوذ و محافظت در این ریشه ها مستتر است .

« ویشنو » اصل بقاء و استمرار حیات است و محور خلل ناپذیری است که دور آن کائنات ، سیارات و اجرام سماوی طبق حرکت منظم و مستدیری می گردند و هریک در نظام و منظومهٔ خویش قرار می‌یابد و برحسب مدارج قرب و بعدخوداز مبدأ[۴] ، وبنابه شدت وضعف وجودی خویش، ازبرکت و عنایت «ویشنو» بهره‌منداست. «ویشنو» حیات و زندگی وبارگاه‌حاجت، قبله گاه امید تمامی مخلوقات وموجودات است ودرحالیکه « شیوا» سلطان مرگ وخواب ونابودی است، «ویشنو» اصل زندگانی ، نشأت حیات و زایش و نیروی نامیهٔ هستی است. این دو (شیوا و ویشنو) قرین و متلازم یکدیگراند ، چه حیات بدون مرگ و بیداری بدون خواب و بود بدون نبود، موجود نمی‌توانند شد وهرآنچه به‌هستی می گراید محکوم به‌فناء است و هرآنچه که نیست شده ، قدم برعرصهٔ هستی می‌نهد .

بیشترتمثال ها ومجسمه ها این خدا رادرحالت خواب نشان می‌دهند . «ویشنو» هنگام انحلال عالم برتخت مارشکل خود که بدان «شِشا» (s'eṣa) گفته‌اند می‌آرامد . این مار حلقه‌های بیشماری دارد و حلقه‌ها، مظهر ادوار جهانی است. « ویشنو » کائناتی را که طی ظهور ادوار جهانی ، در آینده ، بوجود خواهند آمد در خیال

→

بهمانگونه‌نیز، نیروی «ویشنو» درعالمی که مرکب‌از روح و ماده است ساری و منتشراست» .

pradhānam ca pumāms'caiva sarvabhūtātmabhūtayā viṣnus'aktyā mahābuddhe vṛtau sams'raya dharminau tayoh saiva pṛthagbhāvakāranām sams'rayasya ca kṣobhakāranabhūtā ca sargakāle mahāmate yathā saktam jale vāto bibharti kanikas'atam s'akti sāpi tathā viṣnoh pradhānapuruṣātmakam

خلاق خود که نوعی رؤیاوخواب جهانتاب است، می پروراند وهنگام آفرینش، بدانان مصداق می بخشد. « ویشنو » دربارهٔ خود می گوید.... « چهار دست من بوق، چرخ، وگرز و کمان گرفته و بازوانم به دستبندهای زیبا آراسته است. حلقهٔ گل و نیم تاج گوهر نشانی برسر نهاده ام و گوشواره های من بشکل حیوانات دریائی تزیین یافته است» (gopāla uttara tāpinī. Up. 46 - 49).

چهار دست وچهار بازوی «ویشنو» اشاره به چهار جهت فضا ومظهرفرمانروائی جهان است. مفهوم دیگرچهاربازو، چهار مرحلهٔ زندگی هندو، یاچهار هدف زندگی است که بترتیب شامل: زندگی دنیوی، خانوادگی، طلبگی و گوشه گیری از دنیا است.

بوق مظهر صوت و اثیر وعناصر خمسه است که در قلمرو حواس است. چرخ (cakra) که چون خورشیدی می تابد، مظهر نیروی ذهنی است. کمان تمثیل توهم و رؤیای جهانی و گل نیلوفری مظهر گردش چرخ گیتی است. گرزمظهرمعرفت ونخستین خرد (adyāvidyā) [۱] است.

بوق مبدأ صور عالم است وآنرا بصورت یک گوش ماهی نشان می دهند که حلقه های آن از نقطهٔ مرکزی برخاسته و بشکل دائره های مارپیچی توسعه یافته است. گوش ماهی از آب پیدا می شود و آب اشاره به دریای اولیه و اقیانوس اسباب و علل است. صوتی که از گوش ماهی صادر می شود مظهر اولین نوسان و ارتعاشی است که روی دریای اولیه پدید می آید وبه امواج پی درپی هستی صورت می بخشد.

چرخ « ویشنو » متشکل از شش شعاع است که دائره را به مرکز متصل می سازد و در محور چرخ اسم اعظم و کلام مقدس « حریم » (hrīm) منعکس شده. دائرهٔ این گردونه، مظهر نیروی متخیله و قوهٔ خلاقه (māyā) است.

دائره رامی توان از لحاظ دیگر مراتب امواج ذهنی تعبیر کرد ومرکز ومحور

۱ - Alain Daniélou : *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960, p. 233

آنرا نقطهٔ خاموشیِ کلیهٔ ارتعاشات ذهنی پنداشت. توضیح آنکه مراتب ذهنی آنگاه فرو می‌نشیند که انسان در کنه اندیشهٔ خود مستغرق شود و تمام نیروی فکری و معنوی خویش رابدان متمرکز سازد. گل نیلوفری معادل همان گردونه وچرخ حیات است و در علم‌الاساطیر هندو و بودائی به مصداق نقش جهان (imago mundi)، یا آئینهٔ صیرورت و دگرگونی اشیاء و کائنات‌آمده.

کمان مظهر معرفت و مراتب کشف و شهود است. زیرا که بوسیلهٔ کمان ریاضت، انسان تیرهای معرفت‌راپرتاب می کند وحجاب توهم‌رامی‌درد. تماثیل دیگر «ویشنو» عبارت است از چتر (مظهر شهریاری) شمشیر (مظهر معرفت) باد بیزن که مظهر قربانی و مراسم‌عبادی است زیرا بواسطهٔ آن آتش قربانی را می‌افروزند و غیره... که شرح آنهمه در این مختصر نمی گنجد.

اینک شایسته است سخنی چند دربارهٔ مرکب «ویشنو» بگوئیم. «ویشنو» سوارپرندهٔ عجیبی است که نیمه عقاب ونیمه‌انسان است و آنرا «گارودها» یا «کلام بال دار» (Garuḍa) می گویند. این لفظ امکان دارد از ریشهٔ «گری» (√gṛī) که بمعنی کلام وگفتار است مشتق شده باشد. «گارودا» مظهر الفاظ مرموز و سحرآمیز «وداها» است و هرآنکس که بربال تیزرو این کلام الهی قرار یابد عرصهٔ گیتی و کائنات را به سرعت برق آسائی طی می کند واز مرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگری هستی در طرفةالعین راه می‌یابد.

ماری که «ویشنو» روی‌آن می‌خوابد و می‌آساید به «ششا» (s'eṣa) معروف است. رسالهٔ «ویشنو پورانا» می گوید: «ویشنوی بزرگ تمام موجودات جهان را می‌خورد و جهان را با دریائی‌عظیم می‌پوشاند و بر تخت مارشکل خود می‌خوابد وهنگامی که ازخواب بیدار می‌شود دیگربار جهان را بصورت برهمن می‌آفریند[۱]».

---

۱ - *Viṣnu Purāna*, I, 2, 63-65

bhakṣayitvā ca bhūtāni jagatyekārṇavikṛte nāgaparyaṅkas'ayane s'ete ca parames'varah prabuddhah ca punah sṛṣṭim karoti brahmarūpadhṛk

حلقه‌های این مار غول‌آسا که آنرا بعبارت دیگر «پایان‌ناپذیر» (ananta) نیز گفته‌اند همانا ادوار پی‌درپی آفرینش و انحلال عالم است. کلمهٔ «ششا» (s'eṣa) که بدین مار منتسب است بمعنی «آثار»، «بقایا» نیز آمده و غرض از آن «بقایا» و آثار آفرینش‌های پیشین است که چون امکانات و «نطفه‌های نهفته» در دریای اسباب وعلل بالقوه موجوداست. «ویشنو» به‌برکت رؤیای متخیلهٔ خویش، این امکانات را از قوه به‌فعل درمی‌آورد و آنان را در عالم ظاهر منعکس می‌سازد.

مظاهر ویشنو

مظاهر و تنازلات ویشنو ده است. هر گاه بحران و خللی در هیأت عالم پدید می‌آید، «ویشنو» ظاهرمی‌شود وبه‌صور اعجاز آمیزخود پیرایه‌ای متناسب بااوضاع واحوال می‌بندد، جهانی‌را از پرتگاه نیستی‌نجات می‌دهد ودرطاعت‌آوردن موجودات همت می‌گمارد وفساد و پلیدیها را از عرصهٔ گیتی می‌زداید، و بنیاد شریعت وناموس ایزدی را از نو فرو می‌نهد و آن رشته از معتقداتی را که خصائل نیکو و فضائل گران مایه می‌پروراند، تقویت می‌کند. «بهاگاوات پورانا» می‌گوید: «همانگونه که‌ازدریاچه‌ای پایان ناپذیر، رودها وجویبارهاچشمه می‌گیرند و از هرسو به‌جریان می‌افتند، بهمانگونه نیز ازآنکه فرونشانندهٔ رنج و جامع جمیع حقایق است، مظاهرو تنازلات بیشماری پدید می‌آید. بینندگان حق، پیامبران که آورندهٔ شریعت‌اند، خدایان ونژادهای گوناگون، ازجمله تجلیات‌اوبشمارمی‌آیند[۱]». همان‌رساله‌می‌افزاید: «برای نگاهداری از عالم و موبدان، خدایان و قدیسین و کتب مقدس، و برای اینکه هرکس بتواند به‌تکمیل وتعالی باطنی و خارجی وجودخویش، تحقق بخشد، «ویشنو» بصورت پیکری زنده تجسم می‌پذیرد[۲]».

تاریخ مقدس این دورهٔ فعلی جهان متشکل‌از ده ظهور «دورانی» ویشنو است

۱ - *Bhāgavata Purāna* I, 3, 26 - 27

۲ - *Ibid.* VIII, 24, 5

(yuga avatāra) که‌عبارت است از مظاهراو بصورت ماهی، لاك‌پشت، گراز، موجود نیمه آدم و نیمه شیر، کوتوله، رامای تبر بدست، راما، کریشنا، بودا، و کالکی. (matsya purāna, 6 - 7) این ظهور آخری در آینده بوقوع خواهد پیوست.

۱ ـ ظهور ویشنو بصورت ماهی (Matsya)

«ویشنو» بصورت ماهی کوچك به «مانو» که قانونگذار الهی وآورندهٔ شریعت دورهٔ کنونی جهان ومعادل هندی حضرت نوح است، ظاهر شد و بدو گفت که‌بارانی سیل‌آسا بزودی سراسر گیتی را فرا خواهد گرفت و موجودات از میان خواهند رفت. «مانو» این‌ماهی کوچك را ابتدا در کاسه‌ای جای داد ولی ماهی رشد کرد. «مانو» او را در حوضی قرار داد ولی ماهی بازرشد کرد و پیکرش دوچندان شد و سرانجام آنچنان گسترش یافت که اقیانوس نیز از حمل آن عاجز ماند. آنگاه «مانو» او را بازشناخت و دانست که این‌ماهی غول آسا «ویشنو» است. «ویشنو» بدوتکلیف کرد که کشتی بزرگی بسازد وانواع گیاهان وموجودات و حیوانات ودانایان را در آن جای دهد. چون سیل‌فرا رسید وعالم در قعرآبهای خروشان فرو رفت. «ویشنو» بصورت ماهی غول پیکر، بسوی عرش «مانو» شنا کرد و از مار «شِشا» چون ریسمان مدد طلبید و کشتی را به‌دم خود بست و «مانو» را درآبها هدایت کرد[1].

۲ ـ ظهور ویشنو بصورت لاك‌پشت (Kūrma)

این تجسم مربوط به اختلاط اقیانوس شیر است. پس از انهدام عالم بوسیلهٔ آبهای سیل‌آسا ومفقود شدن اشیاء نفیس و گرانبها، «ویشنو» بصورت لاك‌پشتی ظهور یافت و در قعراقیانوسها فرو رفت‌تانعم گم شده را باز یابد. خدایان واهریمنان، کوه «مرو» (Meru) را بر پشت او نهادند و دو دسته شدند. سپس مار غول‌آسا (شِشا) را چون ریسمانی پیرامون کوه گره زدند و هر دسته آنرا بسمت خود کشید و کوه

۱- رجوع شود به: *Matsya Purāna*, 7. *Bhāgavata Purāna*, VIII, 16 - 38. *Agni Purāna*, II و کتاب A. Daniélou : *op. cit*, p. 255

به‌حرکت درآمد. پس‌ازاختلاط «اقیانوس‌شیر»، شربت جاویدانی (amṛta) بهمراهی پزشك خدایان که آنرا بدست گرفته بود ظاهر شد. سپس الههٔ بخت و فرخندگی یعنی «لاکشمی» (Lakṣmī) والههٔ شراب ومیگساری وعصارهٔ قربانی (soma) واسب آسمانی و درخت بهشتی و گاو نعمت و فراوانی، پیل شاهانه و سایر اشیاء نفیس پدید آمد[1].

درتعبیرجهانشناسی این داستان می‌توان گفت که خدایان و اهریمنان بترتیب مظاهر دو نیروی فاعل و منفعل عالم‌اند که متحرك بدو حرکت متضاداند و این‌دو حرکت‌را می‌توان قوس‌نزولی وصعودی ونشیب وفراز دواصل‌جهانشناسی پنداشت. کوه اشاره به محور عالم است که برپشت «ویشنو» قرار یافته. «ویشنو» در این داستان هم بصورت لاك پشت درقعر اقیانوس است و هم درعین حال روی کوه نشسته و ناظر کشمکش خدایان و اهریمنان است. زیرا که او قطب و پایهٔ کائنات است.

۳- ظهور ویشنو بصورت گراز (Varāha)

اهریمنی بنام «هی‌رانیاکشا» (Hiraṇyākṣa) یا «چشم طلائی» زمین را به‌قعر آبها فرو افکنده بود. «ویشنو» بصورت گرازی غول‌آسا ظاهر شد و اهریمن‌را از پای درآورد. سپس با پوزهٔ خود زمین را از قعر آبها برافراشت، بدان شکل بخشید و به کوه و دریا و دشت آراست و سپس آنرا به هفت‌کشور (dvīpa) تقسیم کرد[2].

۱- *Mahābhārata*, I, 18, 48-53. *Bhāgavata Purāna*, VIII, 8. *Rāmāyana*, I, 45. A. Daniélou : *Ibid*. p. 256

رجوع شود به :

۲- *Padma Purāna*, VI, 264. *Vāyu Purāna*, VI. *Agni Purāna*, IV. *Brahma Purāna*, 213. *Kūrma Purāna*, I-6. A. Daniélou : *Ibid* p. 257

۴ ـ ظهور ویشنو بصورت موجودی نیمه آدم و نیمه شیر (Nara - si*m*ha)

«پراهلاد»(Prahlāda) فرزند اهریمنی موسوم به«زرین پوش»(Hira*n*ya Kas'ipu) بود. وی به «ویشنو» مهر بسیار می‌ورزید و او را ستایش می کرد. پدرش از اخلاص او خشمگین شد و کوشید تا او را از این کار بازدارد و چون به‌مقصودخود نرسید فرزند را شکنجه‌های بسیار داد و قصد جان او کرد. ولی گوئی که نیروی اعجاز آمیزی « پراهلادا » راهمواره حمایت می کرد. « زرین پوش » روئین‌تن بود. او را نه‌می‌شد در روز کشت و نه در شب. هیچ موجود زنده‌ای را توانائی کشتن او نبود. نه انسان می‌توانست او را بکشد ونه‌حیوان. نه‌می‌شد اورا در داخل کاخش به‌هلاك رسانید ونه درخارج آن. « ویشنو » برای‌خلاصی جان « پراهلادا »،غروب گاهان که نه روز است و نه شب و بسان موجودی که نه‌آدم بود و نه‌حیوان و از درون ستونی که نه در داخل کاخ بود و نه‌درخارج آن، ظاهر گشت و با ناخنهای تیز خویش شکم این اهریمن را بدرید.

دراین‌داستان، « ویشنو » مظهر دوصفت ممتازاست : آدم که اشرف مخلوقات است وشیر که اشرف حیوانات. اهریمنی که مانع‌عبادت فرزند خویش می‌شود همان جهل و نادانی و دیو تعصب و تاریکی است[۱].

این‌چهار ظهور بزرگ در عصرنخست دورهٔ جهانی که به‌عصر طلائی وکمال (k*r*ta yuga) معروف است بوقوع پیوست. مظاهر عصر دوم (treta) عبارت است از ظهور بصورت کوتوله ، « رامای » تبر بدست و «رامای» شاهزاده که قهرمان حماسه « رامایانا » است.

رجوع شود به:

۱ - *Bhāgavata Purāna*, VII. *Agni Purāna*, 189. *Vișnu Purāna* I. *Mahābhārata*, III, 273, 57 - 61. A. Daniélou: *Ibid*. p. 258.

۵ - ظهور ویشنو بصورت کوتوله (Vāmana)

اهریمنی بنام « بالی » (Bali) به‌ریاضت پرداخت و آنچنان در زهد و تقوی افراط ورزید که نیروهای شگفت‌انگیزی حاصلش گشت و فرمانروای سه عالم شد. خدایان سخت ترسیدند و از تدبیر این کار قاصر ماندند. پس ناگزیر روی بسوی « ویشنو » آوردند و دخالت او را در این امر واجب شمردند. « ویشنو » بصورت کوتوله‌ای ظاهر شد و از اهریمن طلب قطعه زمینی کرد که بتوان عرض آن را با سه‌قدم پیمود. « بالی » قبول کرد و به کوتوله زمین داد. کوتوله ناگهان رشد کرد و آنچنان گسترش یافت که با برداشتن دوگام زمین و آسمان را درآنی طی نمود و قدم سوم خویش را نیز برسر «بالی» نهاد و او را به‌قعرزمین که عالم دوزخ است‌فرو برد. «بالی»قولی‌را که‌به کوتوله‌داده بودتأیید کرد وبه‌پیروزی‌وی وشکست خویش معترف شد. « ویشنو » بپاس فضائل معنوی وکرامات او عالم دوزخ را در اختیار اوگذاشت تاوی بساط شهریاری خود را در آنجا بگستراند و دیگربار به‌قلمرو خدایان تجاوز نکند. به نظر مفسرین ودا ، سه گام « ویشنو » اشاره به سه صورت « اگنی » خدای آتش‌است که روی زمین همچون آتش قربانی، درفضای میانه چون رعد و در آسمان چون خورشید موجود و تابان بوده است[۱].

۶ - ظهور ویشنو بصورت رامای تبر بدست (Paras'urāma)

ویشنو بصورت « رامای تبر بدست » ظهور کرد و طبقهٔ سلحشوران و ارباب اسلحه را که علم قیام علیه موبدان و برهمنان برافراشته بودند ، درهم شکست. طبقهٔ رزمیان می‌خواستند که برهمنان را برکنارسازند و خود زمام امور معنوی را بدست گیرند.

طغیان و عصیان طبقهٔ سلحشوران موجب می‌شد که نظام « دارما » دگرگونه

۱ - *Bhāgavata Purāna*, VIII, 161 - 167. *Padma Purāna*, 266 - 267

شود و عالم در معرض انهدام قرار گیرد و طومار ارزشهای معنوی واژگونه شود. اگر این قیام به‌حصول می‌پیوست ارباب اسلحه جای طبقهٔ برهمنان را می گرفتند و بتدریج سلحشوران نیز قربانی طغیان خویش می‌شدند و طبقهٔ بازرگانان و کشاورزان و پیشه‌وران به‌تقلید از کشاتریاها قیام می کردند وجای آنها را می گرفتند[1].

« رامای تبر بدست » فرزند برهمنی بنام « جامادا گنی » (Jamadāgni) بود که بدست پادشاه « کارتاویرا » (Kārtavīra) و فرزندان او کُشته شده بود. « راما » به‌انتقام خون پدر برخاست و به کمک تبر نیرومند خود تمام شاهزادگان را هلاك کرد. « مهابهاراتا » می گوید: « این دلاور بیست و یک بار زمین را از شروشور « کشاتریاها» آزاد گرداند و باخون آنان پنج دریاچهٔ بزرگ « سامانتا » (Samanta) را پر کرد[2]. « راما » پس از شکست طبقهٔ کشاتریاها نظام طبقاتی را برقرار ساخت و برهمنانِ حکیم را در رأس آن نهاد پس از پایان جنگ، « راما » به کوه بزرگ « ماهندرا » پناه برد و در آنجا زهد و خلوت را پیشه کرد.

۷ ـ ظهور ویشنو بصورت راما، قهرمان رامایانا (Rāma)

« راما » در واقع مظهر وظیفه و کمال و شریعت (dharma) است. داستان « راما » در « رامایانا » نقل شد.

۸ ـ ظهور ویشنو بصورت کریشنا (Kṛṣna)

کریشنا ظهور «ویشنو» درعصرسوم جهانی(dvāpara yuga) است. « کریشنا»

---

۱ ـ « رنه گنون » این دگرگونی نظام طبقاتی راکه بعد از سقوط و انقراض فئودالیته در مغرب زمین بوجود آمده بررسی کرده است. در « رنسانس » کلاس « آریستوکراسی » علیه کلیسا قیام کرد و لیکن«آریستوکراسی» نیزبنوبهٔ خود پس‌از انقلاب کبیرفرانسه قربانی « بورژوازی » شد. پس از طلوع فلسفهٔ « مارکس » و پیدایش « پرولتاریا » (prolétariat)، « بورژوازی » نیز سقوط کرد و این‌بار طبقهٔ کارگران زمام امور وحکومت را بدست گرفت: رجوع شود به:

René Guénon : *L'autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929

۲- *Mahābhārata*, III, 118, 9. A. Daniélou : *Ibid.* p. 262 نقل از

مظهر محبت و خوشبختی است که نابود کنندهٔ اندوه و رنج است. «دانیلو» نقل از متون سانسکریت می گوید: «کلمهٔ کریش (krṣ) به‌معنی کشش، جذبه و رنج دادن آمده وغرض از آن کشمکش و نزاع عصر تاریکی (kali yuga) است. کافی است که نام «کریشنا» در ذهن عبادت کنندگانش متجلی شود تا اینکه این نام جمله رنج هائی را که ازعصر تاریکی پیدا شده‌اند محوگرداند [۱]».

داستان «کریشنا» بدین‌قرار است: «کریشنا» متعلق به قبیله‌ای موسوم به «یاداوا» (yādava) و فرزند «واسودوا» (Vasudeva) بود. «کریشنا» در شهر «ماتورا» (Mathurā) پابعرصهٔ هستی نهاد. معبد «کریشنا» درماتورا امروز هم یکی ازمهمترین زیارت گاههای هندوان است. مادر «کریشنا» «دواکی» (Devakī) نام داشت و خواهر پادشاه ستم‌جوئی به‌نام «کامسا» (Kamsa) بود. منجمی به «کامسا» گفته بود که یکی از خواهر زادگان او درآینده سودای سلطنت در دماغ پخته و او را از پای درخواهد آورد. پادشاه خواهر را دستگیر کرد و دستور داد تا فرزندان او را بکشند. شش فرزند اولی هلاك شدند و لیکن هفتمی «بالاراما» (Balarāma) و «کریشنا» (Krṣna) ازاین قتل تن سلامت بدربردند. «کریشنا» را با دختر گاوبانی معاوضه کردند و «کریشنا» میان گاوداران بزرگ شد.

هنگام کودکی «کریشنا» کارهای پهلوانی بسیارصورت می‌داد. مجسمه های «کریشنا»، او را بصورت کودکی خوش خوی و خوشروی نشان می‌دهند که نی می‌زند و با نغمات دلپذیر خود دل دوشیزگان روستائی (دخترهای گاوبانان) (gopīs) را می‌رباید. عشق «کریشنا» و «رادها» (Rādhā) در هند شهرت بسیار دارد.

دوران کودکی «کریشنا» سپری گشت و وی مردی نیرومند و دلیر شد. «کریشنا» آهنگ سلطنت کرد و با دائی خویش درافتاد و او را از پای درآورد و

---

۱ - A. Daniélou : *Ibid*. p. 268

حکومت ظلم و ستم را از بین برد و به‌تخت سلطنت جلوس کرد و پایتختی عظیم در «دواراکا» (Dvārakā) بنا نمود. در حماسهٔ بزرگ او را دوست صمیمی برادران «پاندو» جلوه می‌دهند و در «بهاگاوات گیتا»، «کریشنا» ارابه‌ران «آرجونا» است که نزد او ایستاده و از افاضهٔ تعلیمات آسمانی خود، او را بهره‌مند می گرداند.

«کریشنا» بعد از جنگ بزرگ «بهاراتا» به‌پایتخت خود بازگشت و برآن شد که‌از فسق وفجور قوم خویش جلوگیری کند. استعمال مشروبات سکرآور را منع کرد، در مجلس بزم بزرگی، ناگزیر شد که حکم خویش را لغو کند. سران قبیلهٔ «یاداوا» به‌باده‌گساری و بزم‌آرائی پرداختند و آنچنان افراط ورزیدند که عقل و اراده را ازکف دادند و مجلس بزم مبدل به میدان رزم شد. «کریشنا» نتوانست این موج عصیان را مهار کند، فرزندش را در مقابل او هلاک کردند و اموالش را به‌تاراج بردند. «کریشنا» ملول ومأیوس بایکدنیا اندوه به‌جنگل پناه برد وبرای عزیزان مقتول و آشیان برباد رفتهٔ خویش ناله‌ها کرد و اشکها ریخت. شکارچی‌ای او را از دوز بدید و شکار پنداشت، تیر خود را رها کرد و تیر به پاشنهٔ «کریشنا» که‌یگانه‌جای حساس این‌پهلوان روئین‌تن بود اصابت کرد و «کریشنا» درگذشت. شهر «دواراکا» در قعر آبهای دریا فرو رفت و ناپدید شد[1].

افسانه «کریشنا» بسیار پیچیده است وامکان دارد که عناصرغیر آریائی درآن نفوذ و رخنه کرده باشد. «راما» و «کریشنا» که مظهر کامل «ویشنو» است از میان طبقهٔ سلحشوران و رزمیان برخاستند. «کریشنا» بانی مذهب عشق و محبت پرجذبه و التهاب و آئین‌عبادت عرفانی است، عصری که وی درآن ظاهرشد، عصر سوم‌جهانی یعنی‌عصر کشمکش‌خوب وبد، جنگ خدایان واهریمنان‌است. «گوپی‌ها» (gopīs) یادوشیزگان روستائی و پارسائی که «کریشنا» بدانان مهرمی‌ورزید، مظهر روح مجذوب و عاشق‌اند. هنگامی که «کریشنا» نی می‌نواخت و نغمات پرشور

۱- A. L. Basham: *The Wonder that was India*, New York, 1959, pp. 303 - 304

و گدازش در فضا طنین می‌انداخت، گوپی‌ها واله و شیدا خانه و شوهر را ترک می گفتند و بیدرنگ بسوی اوی‌شتافتند و در روشنائی خیال انگیز ماهتاب همراه او دست می‌افشاندند و پا می کوبیدند. نغمه های «کریشنا» کشش آهنگ الهی است و «گوپی‌ها» روح مجذوب ودلباخته هستند که دنیا راترک می گویند و در جستجوی ندای آسمانی دل به کوه و بیابان می‌زنند.

صفت دیگر «کریشنا» جنبهٔ کودکی و بی‌آلایشی اوست. «کریشنا» را بصورت کودکی پاك و بی گناه نشان می‌دهند که دست به‌هزاران حیلهٔ کودکانه و شیرین می‌زند و با بازیگوشی‌های خود همه را سرگرم می کند. این صفت بچگانهٔ «کریشنا» گویا حس مادری زنهای هندی را سخت برمی‌انگیزد بدان حد که هر زن هندو خویش را مادر آن طفل و مادر «کریشنا» می‌داند. «کریشنا» قطب دین «بهاگاواتا» است و مبانی این دین در فصل آئین «بهاگاواتا» مذکور شد.

۹ ـ ظهور ویشنو بصورت بودا (Buddha)

«بوداشاکیامونی» را ازجمله مظاهر «ویشنو» دانسته‌اند. آوردن «بودا» در ردیف مظاهر «ویشنو» گواه برقوهٔ جاذبهٔ شگرف‌آئین برهمنی است که طی‌هزاران سال گسترش خود همواره کوشیده که دامن خود را بگستراند و عناصر غیر برهمنی‌را درخود مستهلك سازد. «بودا» و دینی که وی واضع آن بود بی‌شبهه نسبت به مبانی آئین برهمنی فقط غیرمتشرع می‌توانست شد، ولی بایدبخاطرسپرد که شخصیت «بودا» و شریعتی که وی می‌آموخت، آنچنان مقبولِ قریحه و نبوغ معنوی هند بود، و چنان هالهٔ تقدسی شخص بودا را احاطه می کرد و به‌چهرهٔ جهانتاب او پیرایه می‌بست، که کیش برهمنی بهتر دانست که او را خودی بپندارد تا اینکه سایهٔ غول آسایش را همچون دیوی، مقابل خویش برافرازد. اما چون تعلیمات بودائی ناقض کیش برهمنی بود، ناگزیر از تدبیری شدند و راه حلی که یافتند این بود که بودا ظهور «ویشنو» درعصر تاریکی (kali) است. و این ظهور بدانجهت بوقوع

پیوسته که « ویشنو » می‌خواسته آن طبقات پست و فرومایهٔ جامعه را که به‌تحصیل معارف ودائی می‌پرداختند و در این راه موفقیتی چندحاصلشان شده بود ، علیه کتب آسمانی بشوراند و آنان را به گمراهی و نادانی وا دارد . از این رو « بودا » مظهر نیروی توهم و گمراه کنندهٔ « ویشنو » بوده است . کیش برهمنی با توسل به این تدبیر با یک تیر دو نشان می‌زد بدین معنی که بودا هم مقام خود را حفظ می کرد و هم آئینش که جهت گمراهی طبقات پست جامعهٔ هند ترویج یافته بود ، تقبیح می گردید[1] .

۱۰ - ظهور آیندهٔ ویشنو بصورت کالکی (Kalki)

دهمین ظهور « ویشنو » درآینده خواهد بود و این مفهوم مهدویت و مهدی موعود است که نظیرش را در اغلب ادیان جهان می‌توان یافت . در پایان عصر تاریکی که همان عصر فعلی ما است « ویشنو » بصورت (کالکی) (Kalki) ظاهر خواهد شد . وی سوار اسب سفیدی خواهد شد و شمشیر درخشانی در دست خواهد گرفت . بدکاران و بد دینان به کیفر کردار خود خواهند رسید و پاکدینان و نیک سرشتان از نعم اخروی بهره‌مندخواهند گردید . کائنات منهدم خواهند شد و بشریتی تازه و جهانی نو ، بنیان خواهد یافت و رسمهای نیکو نهاده شده و عصرطلائی از نو آغاز خواهد کرد . « بهاگاواتاپورانا » می‌گوید : « در غروب گاه عصر فعلی آنگاه که شهریاران این دیرجمله دزد شده‌اند، امیر کائنات از برهمن بوجود آمده و او را « کالکی » نام خواهند گذارد[2] » .

برهمن اصل آفرینش

برهمن یا به صیغهٔ خنثی استعمال می‌شود و در این صورت اشاره به ذات

---

۱ - *Matsya Purāna*. *Agni Purāna*, 16. *Bhāgavata Purāna*, I, 3, 24

رجوع شود به A. Daniélou : *Ibid*. p. 277

۲ - *Bhāgavata Purāna* I, 3, 26. A. Daniélou: *Ibid*. p. 277 نقل از

نامتناهی و بُعد تنزیهی حق است ، و یا به صیغهٔ مذکرمی‌آید و در این صورت آنرا خدای‌آفرینش ومظهر نیروی انبساط می‌دانند. برهمن یکی از خدایان تثلیث هندوان است و نمونه‌های او را در ریگ‌ودا بصورت « پوروشا » و « پراجاپاتی » می‌توان یافت. « شیوا » اصل فانی کننده و « ویشنو » اصل حفظ کننده وبرهمن اصل آفرینندهٔ هستیها و کائنات است. چون آفرینش وظهور عالم در حکم اسارت و بندگی انسان است ، از این رو هندوان چندان توجهی به برهمن مبذول نداشته‌اند.

برهمن خدای چهار سر است (caturmukha) . وی چهار دست دارد وهردستی یکی از «ودا» های مقدس را گرفته. برهمن را بصورت مردی سالخورده نشان می‌دهند که ریش انبوه و سفیدی دارد. مرکب او قو است (Hamsa) و قو مظهر دانائی و معرفت است. درافسانه های اساطیری برهمن از جام گل نیلوفری که از ناف «ویشنو» برخاسته ظاهر می‌گردد ، وهرسر او بیکی از چهار جهت فضا نظاره می‌کند وهردست او یکی از کتب اربعه را برگرفته. افسانه ها می‌گویند هنگامی که برهمن از جام گلی نیلوفری سربرآورد ازخود پرسید[۱] : « کیستم من، این گل نیلوفری که درخلوت آفاق بیکران پدید آمده ، و روی عرصهٔ پهناور آبهای لایتناهی می‌غلطد چیست؟ شاید که موجودی آنرا نگهمیدارد » . سپس داخل ساقهٔ گل نیلوفری شد ، تاانتهای آنرا بیابد ولی چون مسافتی چند راه پیمود ، دانست که آن نه‌پایان دارد ونه‌انتها، از راهی که رفته‌بود بازگشت و بخود فرو رفت و به‌مراقبهٔ احوال درون و استکشاف باطن پرداخت. « ویشنو » درمقابلش ظهور یافت و او را به‌خویشتن کاوی ودرون نگری خواند. برهمن بریاضت بسیاراشتغال ورزید وحرارت تولید کرد وهمین حرارت موجب تکوین کائنات گردید.

در « اوپانیشادها » و در «وداها» نیز ، « پراجاپاتی » عالم را بواسطهٔ نیروی ریاضت‌آفریده است. چنانکه « اوپانیشاد » می‌گوید: « پوروشا » بخود گفت: باشد

۱ - *Matsya Purāna*, 169, 2

که تولید مثل کنم و چون این بگفت حرارت پدیدآورد وچون خویشتن را برافروخت غالم را آفرید (Taittirīya. Up. II, 6, 1).

مبحث تولید حرارت و ریاضت و تکوین کائنات از تمائیل کهن جهان شناسی است که ذکرآنان درفصل وداها آمد. باوصف اینکه در پاره‌ای ازمتون، برهمن را سرچشمه و نشأت حیات و کائنات می‌دانند[1] و او را بصورت برهمن، ناظر آفرینش و بصورت «ویشنو» محافظ آن، و بصورت «شیوا» فانی کننده همان می‌پندارند ولی در آئین متأخر هندو، صفات خلاقیت او به «شیوا» و «ویشنو» منتقل شد و اهمیت برهمن بتدریج کاهش یافت و سرانجام مفهوم «شاکتی» یعنی الههٔ خلاقیت واصل مؤنث، جایگزین آن گردید. از«پوروشا» تابرهمن والههٔ خلاقیت،دگرگونیهای پیاپی اصل آفرینندهٔ کائنات، بخوبی مشهود است واین مفهوم اساسی جهان شناسی برحسب معتقدات هرعصر و بنابه اقتضای هردورهٔ آئین هندو، رنگ خاصی-بخود گرفته وبه‌جلوهٔ دیگری متجلی شده است اماعلیرغم‌این دگرگونیهای صور، وقفه‌ای درکنه مفهوم‌آن حاصل نشده است.

درصفاتی که به برهمن تعلق می گیرند ازقبیل: «ازخود پدید آمده» (Svayambhū) یا«شهریارمخلوقات»(Pājāpati)، «استادبزرگ»(Bṛhaspati)،«نخستین سخنگوی» (Ādikavi)، «سازمان‌بخشنده» (Vidhi)، «ترتیب دهند» وغیره این‌صفت آفریننده بخوبی آشکار است.

برهمن‌منشأ هردانش وفرزانگی است وهمسر او را «ساراسواتی»(Sarasvātī) یا مظهر کلام (vāc) یا چشمه رود کلام ایزدی می‌دانند. برهمن معرفت حق (brahma - vidyā) را به «آتاروان» (Atharvan) آموخت و ازآن پس این کانِ خرد از سینه به‌سینه منتقل شد(Muṇḍ. Up. II, 6, 3).

بنابه رساله های«براهماناها»، «مانو» (Manu) که آورندهٔ شریعت این دورهٔ

---

۱ - *Mārkaṇḍeya Purāna*, 46, 21

جهانی است، درآغازآبها را آفرید،و رویآن دانه‌ای افشاند و دانه مبدل به‌بیضه‌ای زرین‌شد (hira*n*ya garbha) و«مانو» بصورت برهمن درآن ظاهر گردید. تمثیل هستهٔ جهانی یا « بیضهٔ زرین » در فصل وداها مذکور شد و چون این هستهٔ جهانشناسی جامع جمیع امکانات آفرینش بوده ، بی‌دلیل نیست که این تمثیل جهانشناسی به‌برهمن مربوط شده باشد،چه برهمن چنانکه بکرات گفته شد درآغاز اصل آفریننده وهستی‌بخش حیات بوده است.

این سه خدای بزرگ علم‌الاساطیر هندوان یعنی «ویشنو» و « شیوا » و« برهمن» با اینکه بظاهر،نقش های گوناگونی را ایفاء می کنند و لیکن دراصل واحد تفکیک ناپذیری هستند وچه‌بسا هریک از آنان صفات‌آن دیگری را بخود می گیرد وحدفاصل بین آنان نمی‌یابیم و نمی‌توانیم آنان را درمقوله‌ای مستقل بگنجانیم. به‌نظر پیرو دین« ویشنوئی » ، «ویشنو» هم‌برهمن‌است و هم « شیوا » . یعنی اوهم می‌آفریند ، هم می‌پروراند وهم معدوم می‌سازد. بنظرپیرو دین«شیوائی»، «شیوا» می‌آفریند،نگاه می‌دارد و منهدم می‌سازد. آنچه مسلم است این که هریک از این خدایان مظهر یکی ازنیروهای جهانشناسی است و « برهمن » مظهرجوهرتحرك و انبساط (rajas)، « ویشنو » مظهر جوهرصعودی و روشنائی (sattva) و « شیوا »، مظهر جوهر سکون و تاریکی (tamas) است و این سه جوهر، درکنه ثابت جوهر اولیهٔ جهان (prak*r*ti) درکمال اعتدال و توازن‌اند وفقط درطلوع آفرینش است که هریک از این سه نیرو به یکی ازجهات گسترش می‌یابد و موجب تکوین کائنات می گردد.

پوراناها (Purā*n*as)

« پوراناها » شامل یک دسته از ادبیات مقدسی است که به‌زبان سانسکریت تحریرشده و درآن مبانی «افسانهٔ‌آفرینش» (cosmogonie) ،جهانشناسی(cosmologie) و الهیات ، شجره‌نامه خدایان و سلاطین و عرفای بزرگ (*r*ṣi) منعکس شده و با

معتقدات گوناگون دینی و رسومات و آداب مختلف و آئینهای فلسفی و غیره درهم آمیخته است و این سلسله مطالب ازهم گسیخته، درضمن، مزین به قصه ها و ضرب‌المثل های متعدد، و آراسته به‌اساطیر و افسانه‌های متنوعی است. «پارجیتر» می گوید: «پوراناها نمایندهٔ عوام پسندانهٔ این مباحث محسوب می‌شوند، درحالیکه ادبیات ودائی مظهر نحوه تفکر و تعلیمات صرفاً برهمنی این مطالب دینی است[۱]».

«پوراناها» از لحاظ مطالب و مندرجات ازسنخ حماسهٔ بزرگ است و کلمهٔ «پورانا» (purāna) در«براهماناها» به‌معنی تحقیق در مباحث جهانشناسی آمده ودر«مهابهاراتا» مرادازآن میراث افسانه های کهن است[۲]. سنت هند تعداد «پوراناها» راهمواره هیجده دانسته، تاریخ نگارش گروهی از این آثار، متقدم و پاره‌ای متأخر است وجمعی مفصل و برخی مختصراست. امابطور کلی می‌توان این سلسله تصنیفات را دائرة‌المعارف عامیانه آئین کهن و جدیدهندو بحساب آورد.

هیجده «پورانا» عبارت‌انداز: «برهما» (Brahma)، «پادما» (Padma)، «ویشنو» (Viṣnu)، «شیوا» (S'iva)، «بهاگاواتا» (Bhāgavata)، «نارادییا» (Nāradīya)، «مارکاندیا»(Markaṇḍeya)، «اگنی»(Agni)، «بهاویشیا»(Bhaviṣya)، «برهماویرواتا» (Brahmavairvata)، «لینگا» (Linga)، «واراها» (Varāha)، «اسکاندا» (Skanda)، «وامانا» (Vāmana)، «کورما» (Kūrma)، «ماتسیا» (Matsya)، «گارودا» (Garuḍa)، «برهماندا» (Brahmāṇḍa). دراین فهرست به «وایوپورانا» (Vāyu) اشاره نشده است ولی بدون تردید «وایو» و «برهماندا» درآغاز یکی بوده و بعدها از هم جدا شده‌اند زیرا مطالب این دو «پورانا» با یکدیگر، گاهگاهی کلمه به کلمه و لفظ به لفظ تطبیق می کند. هر پورانائی بشکل سخنرانی ونقل مطلبی جلوه می کند که بوسیلهٔ یک مقام صلاحیتدار درمقابل

---

۱ - F. E. Pargiter : *Purānas*, E. R. E, vol. X, p. 447

۲ - A. A. Macdonell
A History of Sanskrit Literature, p. 251

یک یا چند مخاطب ایراد می گردد. بیشتر « پوراناها » منظوم‌اند ولی قسمتهای منثور نیزبه‌چشم می‌خورد.

تاریخ نگارش - تاریخ تحریر این آثار چندان روشن نیست و هنوز هم تحقیقات جامعی دراین باب نشده، سنت هندو این آثار رابه‌شخص افسانه‌ای « ویاسا » (Vyāsa) منتسب ساخته است. نحوهٔ پیدایش این رساله‌ها را درخود پوراناها شرح داده‌اند[۱]. حکیم بزرگ « کریشنا دوی‌پایانا » (Krṣna Dvaipayana) « وداها » را به چهار قسمت‌بخش کرد و از این رو او را « سازمان‌بخشنده» (Vyāsa) وداها می گویند: وی هریک از « وداها » را به‌یکی‌ازشاگردان خود داد و سپس‌به گرد آوردن افسانه‌ها و سرودها و داستان‌های کهن‌پرداخت و آنان را در مجموعه‌ای معروف به « پورانا سامهیتا » (Purāna samhitā) فراهم ساخت و به شاگرد پنجم خود که موسوم به « رُماهارشانا » (Romaharṣana) بود، آموخت. پس‌از جمع‌آوری این افسانه‌ها، وی به‌تألیف حماسهٔ بزرگ یعنی « مهابهاراتا» پرداخت و «رماهارشانا» را امانت‌دار این دوگنجینهٔ بزرگ که بترتیب معروف به‌اساطیر و حماسهٔ (itihāsa) و افسانه‌های کهن (purāna) بودند، گرداند.

سنت هندو « پوراناها » را برابر و هم ارزش با وداها تشخیص داده و آنها را « ودای پنجم » نام نهاده است. حتی برخی از « پوراناها » قدسی فراتر نهاده و این آثار را متقدم‌تر و پرارزشتر از وداها پنداشته‌اند.

« مارکاندیا پورانا[۲]» می گوید: « در آغاز پوراناها و وداها از دهان برهمن صادر شدند ». بعضی از پوراناهای دیگرمی گویند برهمن پیش‌ازآنکه در بارهٔ کلام مقدس ودا، لب بسخن بگشاید مطالب «پوراناها» را در ذهن خویش احیاء کرد و این میراث کهن، نخستین اندیشه‌ای بودکه در ذهن آفریدگار نقش می‌بست.

---

۱ - *Brahmāndana*, II, 36. *Vāyu*, 60. *Viṣnu*, III
Bhāgavata, XII, 7, 4-7. F. E. Pargiter : *op. cit*, p. 448 نقل از

۲ - Pargiter : *Ibid.* نقل از

پوراناها از طرف دیگر ادعا کرده‌اند که صرف قرائت یا استماع پوراناها موجب آزادی و رستگاری روح است و ثوابی که از این طریق آدمی را حاصل می‌شود برتر از آن ثوابی است که او را ازخواندن یا شنیدن «وداها» دستگیر می گردد.

به‌نظر «پارجیتر» بین «ودا» و «پورانا» رقابتی‌آشکار وجود داشته و ادعای پوراناها چندان هم بی‌اساس نبوده است. زیرا پیش از پدید آمدن سرودهای «ریگ‌ودا» سنت بسیار کهنی موجود بوده که از سینه به‌سینه منتقل می‌شده است وسرودهای ودا به‌افراد وحوادثی اشاره می کنند که در پوراناها نیز شرح آنان آمده و فقط یک سنت کهن شفاهی می‌توانسته است که این گنجینه‌ها را محفوظ بدارد[1]. پس احتمال‌آن هست که پاره‌ای از مندرجات «پورانا» مربوط به‌سنن کهن و اولیهٔ اقوام هند واروپائی باشد که طی قرون متمادی در ذهن‌نقالان و شاعران مضبوط بود وبموازات‌آثار مقدس کیش برهمنی بسط و ترویج یافته و بین قرن چهارم وهشتم میلادی برشتهٔ نگارش درآمده است.

ممکن‌است که قدیمی‌ترین «پوراناها» در دورهٔ بعداز جنگ بزرگ «بهاراتا» یعنی پانصد سال پیش از میلاد مسیح فراهم شده باشد. زیرا شجره‌نامهٔ پادشاهان و عارفان و فرزانگان بزرگ آن مرزو بوم که در «پوراناها» مندرج است در همان تاریخ پایان می‌پذیرد. اما باید خاطرنشان ساخت که صورت ابتدائی «پوراناها» در دسترس ما نیست. «پوراناهای» کنونی بی گمان مأخوذ از منابع قدیمتر است و حکم کردن قطعی براینکه این متون چسان پدید آمده و از آنِ کدام عصر است معمائی است لاینحل. «ویلسون» معتقد است که تاریخ نگارش «پوراناهای» فعلی را می‌توان قرن هشتم و نهم‌میلادی تخمین کرد، و این‌آثار، قدیمی‌تر ازعصر حکیم بزرگ «ودانتا» یعنی «شانکاراچاریا» که درقرن هشتم و نهم میلادی می‌زیسته است[2] نمی‌تواند بود.

---

۱ - *Ibid.*

۲ - H. H. Wilson : *The Vishnu Purāna*, Calcutta, 1961, p. IX

موضوع پوراناها

پنج موضوع مهمی را که کلیهٔ «پوراناها» می‌پذیرند عبارت‌انداز: ۱ـ حدیث آفرینش (sarga). ۲ ـ انحلال و خلقت نو (pratisarga). ۳ ـ ادوار جهانی یا ادوار مانو (manvantara). ٤ ـ شجره‌نامهٔ دودمان پادشاهان و فرزانگان کهن (vams'a). ٥ ـ شرح احوال قهرمانان این شجره نامه (vams'yānucharita).

موضوع اول و دوم طی فصل های گوناگون این رساله مورد بحث قرار گرفت. و خواننده را شمه‌ای ازچگونگی و ماهیت آفرینش و اصول جهانشناسی حاصل شد. موضوع چهارم و پنجم حاوی اسامی دراز و داستانهای تکراری وحشو و زواید است که فاقد اهمیت فلسفی است. ولی موضوع سوم یعنی فرضیهٔ ادوار جهانی که که بدان طی این رساله اجمالاً اشاره شد، اهمیت بسزائی دارد زیرا بدون پی بردن به مفهوم خاصی که هندوان از زمان داشته‌اند و بدون استعانت از نظراتی که آنان در این باب ابداع کرده‌اند، دید آنان از غایت حیات و سقوط انسان و رستگاری او وانحطاط تدریجی و روز افزون ارزشهای معنوی، چنانکه باید روشن نخواهد شد و اینک برای توضیح این مطلب به شرح فرضیهٔ ادوار جهانی می‌پردازیم.

فرضیهٔ ادوار جهانی

بنابه «پوراناها» هردورهٔ جهانی یا «ماهایوگا» (mahāyuga) بچهار عصر بخش شده است که عبارت‌انداز: «کریتایوگا» یعنی عصر کمال یا طلائی (kṛta)، «ترتایوگا» (treta)، «دواپارایوگا» (dvāpara) و «کالی یوگا» (kali). این چهار عصررا می‌توان با چهار عصر طلا و نقره و برنج وآهن سنت یونانی مقابله کرد. در آغاز خلقت (sṛṣṭi) برهمن که پروردگار عالم است «ودا» را برآدمیان مکشوف می‌کند و عصری که بلافاصله دنبال آن آغاز می‌گردد، عصر طلائی و کمال یعنی «کریتایوگا» است. اسم این چهار عصر، ازبازی طاس وشمارهٔ مهره های آن گرفته‌شده‌است.

«کریتا» (kṛta) از ریشهٔ «کری» ($\sqrt{kṛ}$) یعنی «انجام دادن» و

« کردن » مشتق گردیده است و در بازی طاس مهرهٔ برنده و ممتاز است.

در عصر طلائی مردمان در علم شهودی و معرفت حضوری بسر می‌بردند. و حقایق عالم علوی را از راه مکاشفه و شهود ادراک می کردند. در حماسهٔ بزرگ « مهابهاراتا » این عصر را چنین شرح داده‌اند: « در این عصر نه خدایان وجود داشتند و نه اهریمنان. معاملهٔ خرید و فروش هرگز انجام نمی‌پذیرفت. . . . ضعف و بیماری وجود نداشت. اشک و خون دل و کبر و ترس و آز و طمع و ظلم و بخل موجود نبود. در آن زمان نظام طبقاتی و ناموس ایزدی (dharma) استوار و همه، خدای یکتا را می‌پرستیدند و به ریگ‌ودا معتقد و مؤمن بودند ».

عصر بعدی « ترتایوگا » است. ترتا مهرهٔ شمارهٔ ۳ بازی طاس است و بمعنی مجموعهٔ سه چیز یا ثلاثه آمده است. در این عصر براثر گردش گردونهٔ زمان، یک چهارم « دارما » به فراموشی سپرده می‌شود ونظام طبقاتی متزلزل می گردد وآدمیان یک چهارم معرفت فطری خویش‌را از کف می‌دهند.

عصر سوم «دواپارایوگا» است، « دواپارا » مهرهٔ جفت‌بازی طاس و از ریشهٔ « دوی » ($\sqrt{}$ dvi) مشتق شده است. دراین دوره، کشمکش اضداد ظاهر می گردد و جنگ اساطیری خدایان و اهریمنان بوقوع می‌پیوندد. در نظام طبقاتی تشتت‌های نسبتاً شدیدی پدید می‌آید و طبقهٔ برهمن‌ها و کشاتریاها که طبقات ممتاز دین هندو را تشکیل می‌دهند وظایف خود را چنانکه باید، عمل نمی کنند. دراین عصرنیمی از ناموس ایزدی فراموش شده است.

عصر چهارم « کالی یوگا » یعنی عصر تاریکی و جنگ و اختلاف. در بازی طاس « کالی » مهرهٔ‌بازنده است. دراین عصر سیاه وظلمانی فقط یک چهارم «دارما» باقی می‌ماند و همه چیز روبه انحطاط و اضمحلال می گراید و ارزشهای معنوی و اخلاقی نابود می‌شوند. « ویشنو پورانا » (viṣṇu purāṇa, IV, 23) می گوید: « فساد برهمه چیز حکمفرما خواهد شد، دولت و ثروت تنها معیار ارزش و مقام، شهوت،

یگانه پیوند میان زن و مرد ، دروغ تنها راه موفقیت در امور دنیوی محسوب خواهد شد. نظام طبقاتی متلاشی شده و دستورات و احکام ودائی را کسی دیگر رعایت نخواهد کرد. برهمن ها و کشاتریاها از مقام خود سقوط خواهند کرد و پست ترین طبقه یا « شودراها » (ṣudra) حاکم برزمین خواهند بود ».

طبق این سنن گویا ما اینک در « کالی یوگا » هستیم. نسبت این ادوار چهارگانه بیکدیگر از لحاظ مدت ، نسبت چهار به یک است. هزار « ماهایوگا » (mahāyuga) معادل یک « کالپا » (kalpa) یا یک روز برهمن است و هرروز برهمن با آفرینش آغاز می گردد و با انحلال عالم (pralaya) پایان می پذیرد. در این انحلال تمام کائنات و بشریت از بین می رود و طی یک شب برهمن که از لحاظ مدت معادل یک روز آنست ، تمامی امکانات آفرینش بصورت نطفه در دریای علل واسباب باقی می ماند.

هر « کالپا » به چهارده « مانوانتارا » (manvantara) یا عصر « مانو » (Manu) تقسیم می شود و هر « مانوانتارا » معادل هفتاد و یک « ماهایوگا » است ولی عمر خود برهمن نیز محدود است ، چون در پایان صد سال عمر برهمن که از روزها و شبهای برهمن تشکیل می شود ، انحلال بزرگ و قیامت کبری (mahāpralaya) بوقوع می پیوندد ، که بموجب آن آنچه که هست و نیست، کائنات و عوالم سه گانه (triloka) و تمام مراتب وجود به مبدأ بازمی گردند و طی مدت صد سال برهمن در نیستی وعدم مطلق بسر می برند و دوباره جهانی آغاز می شود.

جدول ادوار جهانی

عصر جهانی عادی	سال ۱۷۲۸۰۰۰	kṛta	Mahāyuga
	سال ۱۲۹۶۰۰۰	treta	
	سال ۸۶۴۰۰۰	dvāpara	
	سال ۴۳۲۰۰۰	kali	

عصر جهانی میانه. هر «مانوانتارا» باطوفانی بزرگ پایان می‌یابد	71 Mahāyuga = Manvantara
عصر جهانی بزرگ	سال ۴/۳۲۰/۰۰۰/۰۰۰ = 14 Manvantara یا یک «کالپا» 1000 Mahāyuga = Kalpa یا
عصر جهانی کبری	سال ۳۱۱/۰۴۰/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰ صد سال عمر برهمن = ۷۳۰۰۰ «کالپا» یا ۷۳۰۰۰ شب و روز برهمن

فصل هشتم

بهاگاوات گیتا

تاریخ و منابع گیتا

«بهاگاوات گیتا» (bhagavad gītā) بدون شک یکی از مقدس ترین آثار مذهبی هندوان است. کمتر اثر معنوی و ادبی چه در هند، و چه در ادبیات مقدس جهان می‌توان یافت که از لحاظ رسائی و زیبائی عبارات و فصاحت و بلاغت و فشردگی مطالب و مبانی عالی اخلاقی با «گیتا» برابری کند. «ویلیام فن هومبلت» آنرا زیباترین و بلکه یگانه سرود فلسفی درمیان تمام زبانهای[1] جهان دانسته است. گارب می گوید: «هیچ اثر مذهبی دیگر ادبیات هندی توانائی آنرا ندارد که از لحاظ عالی بودن اندیشه وقدرت بیان... پهلوی بهاگاوات گیتا جای گیرد[2]». «کوماراسوامی» آنرا زیباترین و کوتاهترین سرود مذهبی جهان می‌انگارد. آنچه ازاین مطالب برمی‌آید اینست که «گیتا» مقام بی‌مانندی در ادبیات مقدس هندوان دارد و با اینکه آنرا درگروه نوشته های منزل (s'ruti) نمی‌آورند و در ردیف «احادیث» (smṛti) یاآثار دستهٔ دوم کیش هندو جای می‌دهند، معذلک بقول «رادا کریشنان»، «اگر تأثیری که نوشته های مقدس در ذهن مردمان می کند بتواند معیار اهمیت آن محسوب شود، باید اذعان داشت که «بهاگاوات گیتا» پیش‌از هر اثر دیگردر فکر واندیشهٔ هندی اثر بخشیده است[3]».

---

۱ - W. von Humboldt : *Über die unter dem Namen Bhagavad Gītā lekannte Episode des Mahābhārata*, Berlin, 1862

۲ - R. Garbe : *Bhagavad-Gītā*, E. R. E, vol. II, p. 536

۳ - S. Radhakrishnan : *Indian philosophy*, p. 519

تاریخ نگارش « گیتا » نظرات متضادی بین ارباب تحقیق برانگیخته است. برخی از محققان چون « لُررینسر » (Lorinser) نظر افراط آمیزی در پیش گرفته و معتقداند که این اثر بعد از تاریخ پیدایش دین « بودا » و چند قرن هم پس از میلاد مسیح تحریر شده است و متأثر از اناجیل اربعه است. « تلانگ »(Telang) در مقدمهٔ ترجمهٔ « بهاگاوات گیتا»، نظر « لرینسر » را رد می کند و « داسگوپتا » می گوید : « امکان اینکه « گیتا » مدیون آئین‌مسحیت باشد تخیلی بیش نیست[1] ». به نظر گارب « گیتا» در آغاز، رساله‌ای مبنی برفلسفهٔ « سانکهیا » بوده است که در نیمهٔاول سدهٔ دوم‌پیش‌از میلاد نگاشته شده وبعدبراساس مبانی‌آئین «ودانتا» اصلاح شده‌است[2]». « هوپکینز » می گوید: « گیتا در وضع‌فعلی، نمونهٔ کریشنائی (krṣṇaite) سرود قدیمی ویشنوئی بوده است. این سرود ویشنوئی در آغاز بهیچ نوشته وهیچ فرقه‌ای تعلق‌نداشته واحتمالاً یک اوپانیشادبوده است[3]». « رودلف‌اتو » می‌گوید: «گیتا در آغاز حماسه‌ای زیبا بحساب می‌آمده وهیچ‌مبانی‌آئینی را دارا نبوده‌است[4]». وی معتقد است که مبانی فلسفی بعدها به‌متن اصلی گیتا افزوده شده.

« داسگوپتا » که در اغلب مسائل صاحب نظر است می گوید : « در پرتو سنن قاطع مبتنی بر «مهابهاراتا» و «پانچاراترا» (Pañcarātra) ، بحد کفایت به‌اثبات رسیده که گیتا را بایستی اثر مکتب « بهاگاواتا » (Bhāgavata) پنداشت. تجزیه و تحلیل باطنی این نوشته نشان می‌دهد که « گیتا » نه اثر مکتب « سانکهیا » و نه بار آوردهٔ مکتب « ودانتا » است ، بلکه نمودار یک سیستم فکری دیرینه‌تری است

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1961, p. 549.

۲ - S. Dasgupta : *Ibid.* p. 550

۳ - Hopkins : *Religions of India*, London, 1908, p. 389

٤ - R. Otto : *The Original Gītā*, London, 1939, pp. 12 - 14

که در آن مبانی ابتدائی « سانکهیا » با معتقدات مکتب « ودانتا » (که سوای مکتب شانکارا است) تلفیق یافته‌اند[۱] ».

این نظریه کاملاً درست است و با مبانی تعلیمات « گیتا » تطبیق می کند و چنانکه بعد مذکور خواهد شد، اصول مکاتب « سانکهیا » و « یوگا » که در گیتا منعکس شده با نمونه های اصیل این مکاتب تفاوت دارد و نمودار مرحلهٔ ابتدائی تکاملی است که درآن افکارفلسفی هنوز صورت قاطع ومتشکلی بخود نگرفته‌است[۲].

دیگر اینکه طریق عشق (bhakti) مبحث کاملاً نوی است که در رساله های « اوپانیشادها» بدان فقط بطورغیرمستقیم و بصورت «اوپاسانا» (upasāna) (عبادت) اشاره شده است. شیوهٔ نگارش « گیتا » از سوی دیگری کهن‌است وآنرا «اوپانیشاد» نام نهاده‌اند،چنانکه سنن هندو می گویند: « اوپانیشادهارا گاو می‌دانند و « کریشنا» پسر چوپانی است که شیر آن گاو را می‌دوشد. « آرجونا » گوساله است و دانا کسی است که این شیر را می‌نوشد و گیتای جاوید شیر ممتاز آن است[۳]».

« بهاگاوات گیتا » یکی از کهنترین آثار مکتب « بهاگاواتا » است و چون پیدایش این مکتب بسیار قدیمی و حتی پیش از طلوع آئین جین (قرن هشتم

---

۱ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 550

۲ - الیویه لاکمب (O. Lacombe) در رسالهٔ معروف‌خود «*L'absolu selon le védânta*» چاپ Paris, 1937 در ص ۲۶ می گوید :

... la Bhagavad - Guîta nous apparait à la fois comme l'expression littéraire la plus ancienne de l'ekāntika dharma et aussi la moins particulière, la moins «sectaire»; elle ne veut pas être le livre d'une école déterminée, mais celui de toutes les écoles orthodoxes. Autour de la personnalité de Krichna elle sonne le rappel de toutes les forces traditionnelles par un élan nouveau. Et c'est ce qui explique sa valeur universelle dans l' Hindouisme

۳ - sarvapaniṣado gāvo dogdhā gopālanandanah pātho vatsah sudhīr bhoktā dugdha*m* gītā am*r*ta*m* mahat

پیش از میلاد) وجود داشته و چون از طرف دیگر کوچکترین نفوذ بودائی در گیتا دیده نمی‌شود اینست که « داسگوپتا » می گوید: «به نظرمن این اثر ماقبل بودائی است. هرچند هم این عقیده غیر عادی به نظر برسد[۱] ». پس احتمال می‌رود که« گیتا» اثر مکتب « بهاگاواتا » بوده باشد و قرنها پیش از حماسهٔ بزرگ یعنی «مهابهاراتا» نگاشته شده ، و بعدها بعلت اهمیت و تقدسی که طی این قرون متمادی کسب کرده بود ، آنرا به حماسهٔ بزرگ پیوسته و جزء لاینفک آن کرده‌اند.

آثار مربوط به بهاگاوات گیتا

سنت هندو «بهاگاوات گیتا» رایکی از گرانبهاترین گنجینه های معنوی می داند که متقدمان و فرزانگان کهن همچون میراث به نسل های آینده گذشته‌اند و مقام « گیتا » درهمان ردیف « اوپانیشادها » و « برهماسوترا » (brahma sūtras) است و این سه‌را باتفاق راه سه گانه (prasthāna traya) نام‌نهاده‌اند. همین‌شهرت وسندیت معنوی « گیتا » موجب شده که تفاسیر بسیاری برآن بنگارند.

دیرینه‌ترین تفسیری که در این باب بدست ما رسیده ، اثر « شانکارا » (۷۸۸ - ۷۲۰) حکیم شهیر مکتب « ودانتا » است. « شانکارا » در تفسیر خود ، دو طریقِ معرفت وعمل را متضاد و متباین بایکدیگر تصور کرده است. به‌نظر وی طریق کردار تا آن هنگام مفید تواند شد که نور معرفت ، نقاب از جمال خویش برنگشوده باشد و بمجرد اینکه معرفت تحقق یابد و انسان از دریای « سامسارا » عبور کند، اعمال، دیگر سودی نمی‌بخشد ومثمرثمری نمی‌شود. احکام شرع ازبرای آنهائی وضع گردیده که در چنگال نادانی و لذایذ حواس عمری تلخ می گذرانند و خلاصی می‌طلبند. ولیکن آنهائی که‌راه معرفت ونجات‌را امن ترین راهها می‌پندارند و در این راه به مقامات عالی می‌رسند بایستی ازانجام دادن احکام شرع بپرهیزند.

۱ - S. Dasgupta : *Ibid.* pp. 551 - 552

خلاصه اینکه نجات فقط از راه معرفت بدست می‌آید و نه از راه انجام دادن احکام شرع و وظائف دینی.

«آناندا جنیانا» (Ānandajñāna) تفسیری به تفسیر «شانکارا» انشاء کرد که معروف به «بها گاوات گیتا باشیا و یوارانا» است (bhagāvad - gītā - bhāṣya - vivaraṇa) و «رامانانا» (Rāmānanda) تفسیر دیگری موسوم به «بها گاوات گیتا باشیا واکیا» (bhagavad - gītā - bhāṣya - vākhyā) برآن نگاشت. در سال ۹۰۶ میلادی «یامونا» (Yamuna) استاد «رامانوجا» مطالب گیتا را در ابیاتی چند، تحت عنوان «گیتا رتاسامگراها» (gītārthasaṃgraha) به‌رشتهٔ تحریر درآورد. وی معتقدبود که در «گیتا» حقیقت ایزدی را ازطریق عشق ومحبت می‌توان یافت وطریق محبت براصل متابعت احکام شرع و نظام طبقاتی شخصی (svadharma) و معرفت درست و امساك ازلذایذ دنیوی (vairāgya) استوارشده است.

مفسر دیگر «گیتا»، «رامانوجا» (Rāmānuja) حکیم دیگر ودانتا و مفسر معروف «برهماسوترا» است. درحالیکه شانکارا «گیتا» را براساس فلسفهٔ خود (advaita vedānta) (عدم ثنویت) تفسیر کرده است. «رامانوجا» که بانی فلسفهٔ «ویشیشتادوِیتا» (vis'iṣṭādvaita) یا «عدم ثنویت متعین» است، تفسیر «گیتا» را براساس این فلسفه نگاشته. وی بطور کلی از تفسیراستاد خود «یامونا» پیروی می‌کند و انجام دادن احکام شرعی را لازم و ضروری می‌داند و پرهیزکاری و وارستگی از بند کردار را روا می‌پندارد.

وظائف شرعی را از آن جهت بایستی انجام‌داد که احکام ایزدی است. ولی نباید گذاشت که انتظار وطلبی جهت بدست آوردن نتایج آنان، در دل‌انسان بوجود آید. «رامانوجا» معتقد است که طریق کردار برطریق معرفت مقدم است، چون طریق عمل سرانجام منجر به‌معرفت خویشتن می‌شود وهرآنکس که به‌طریق معرفت بپیوندد ناگزیربایستی وظائف شرعی وضروری خویش‌را هم انجام‌دهد و بواسطهٔ انجام دادن درست همین وظائف است که انسان به‌معرفت واشراق نائل می‌آید. «رامانوجا»

به‌طریق عشق نیز اشاره می کند و معتقد است که بزرگترین وظیفهٔ انسان این‌است که دل خود را با روشنائی نور محبت بی‌آراید و از طریق عشق و محبت نسبت به خدای خود، به معبود ازلی واصل گردد.

مفسر دیگر «بهاگاوات گیتا»، «مادهوا» (Madhva) است که در قرن سیزدهم میلادی می‌زیسته است. تفسیر وی به «گیتاباشیا» (gītābhāṣya) معروف است. وی نیز مانند مفسران دیگر، «گیتا» را براساس فلسفه خود یعنی «آئین ثنویت» (dvaita) تفسیر کرده است. «مادهوا» معتقد است که خداوند سوای آفرینش است و یگانه طریق وصول باو راه محبت وعشق (bhakti) است.

«نیم بارکا» (Nimbarka) یکی از مفسرین مکتب «ودانتا» و بانی آئین «دویتادوتیا» (dvaitādvaita) یا (ثنویت وعدم ثنویت) است. شاگرداو «کشاوا کاشمرین» (Ke'avakāṣmrin) تفسیری به «گیتا» تحت عنوان «تاتواپراکاشایکا» (tattvāprakāṣikā) نگاشته است.

«نیم بارکا» معتقد است که روح (jīva) وجهان وخداوند حقایق جداگانه‌ای هستند. ولی جهان مادی و روح قائم بر اراده وخواست الهی‌اند و بهمین دلیل‌است که این آئین را ثنویت و عدم ثنویت نام نهاده‌اند. «نیم بارکا» نیز پیرو طریق محبت است.

یکی ازمفسرین دیگر گیتا «والابا» (Vallabha) است. «والابا» بانی‌مکتب «عدم ثنویت محض» (s'uddhādvaita) است. به‌نظر این مکتب اگر روح بتواند پاکیزگی ذاتی و فطری خود را باز یابد با برهمن نامتناهی یکی خواهد گردید و ارواح بمثابهٔ جرقه‌هائی هستند که از آتش برهمن برخاسته‌اند و فقط هنگامی آزاد می‌شوند و بنور حق منور می گردند که انسان طریق محبت و عشق را برگزیند و به وصال ذات ایزدی برسد[1].

---

1 - S. Radhakrishnan : *The Bhagavad - Gītā*, London, 1690, p. 19

موضوع بهاگاوات گیتا

موضوع «بها گاوات گیتا» جنگ بزرگ «مهابهاراتا» است. در میدان کارزار دو قوم «کوروها» و «پاندوها» صف‌آرائی کرده وسپاهیان را ازبرای نبرد آراسته‌اند. قهرمان گیتا، «ارجونا» است. «ارجونا» یک «کشاتریا» یعنی سلحشور و متعلق به قبیلهٔ «پاندوها» است. او در میدان «کورو کشتره» (kurukṣetra) حاضر شده است تا با پادشاه غاصب «دوریوادانا» (Duryodhana) که خویشاوند اوست به جنگ وستیزه بپردازد. سپاهیان و سلحشوران و پهلوانانی که «دوریودانا» دور خود گرد آورده، همهٔ خویشان و دوستان ارجونا هستند. «کریشنا» که ظهور نور ایزدی در عالم محسوسات است، ارابه‌ران و دوست «ارجونا» است و نزد او قرار یافته و از او حمایت می کند.

وجه تمثیلی بهاگاوات گیتا - «ارجونا» کریشنا و میدان کارزار را می‌توان تماثیل‌حقایق‌معنوی دانست. رادا کریشنان می گوید: «میدان جنگ «کورو کشتره» نمود حیات روح است و «کوروها» بمنزلهٔ دشمنان (نیروهای اهریمنی) اند که مانع تکامل وگسترش آن می‌شوند[1]».

«رنه گنون» فرانسوی تعبیر مجازی بسیار زیبائی ازاین داستان کرده است. وی معتقد است که حقیقت نامتناهی عالم هم درسطح عالم کبیر ظاهر می‌شود وهم درسطح عالم صغیر(macrocosme - microcosme) و در گیتا حق، در عالم صغیر یعنی در یک مرتبهٔ بخصوص وجود، ظهور کرده است. «کریشنا» و «ارجونا» بترتیب نمودار هویت (soi) وانیت (moi) ذات ایزدی و انسانی‌اند که می‌توان آن دو را بعبارت سانسکریت «آتمان» (ātman) و«جیوآتمان» (jīvātman) دانست. تعلیمی که کریشنابه‌ارجونا می‌دهدهمان علم‌حضوری و کشفی است که‌بموجب‌آن «آتمان» و «جیوا» یکی می گردند. دیگر اینکه این دو، در ارابه‌ای مشترک قرار یافته‌اند

۱ - S. Radhakrishan : *Indian Philorophy*, vol.I, p. 520

و ارابه اشاره به‌یکی از مراتب وجوداست. درحالیکه «ارجونا» می‌جنگد وفعالیت می کند، «کریشنا» کوچکترین کاری انجام نمی‌دهد ومنزه ازهرفعل وانفعال است. میدان «کوروکشتره» میدان عمل است. یعنی میدانی که در آن تمامی امکانات وجودیٔ انسان ازقوه به‌فعل می گرایدواین فعل،وانفعال کوچکترین اثری به‌اصل فنانا‌پذیری که اساس و واقعیت عالم است یعنی «کریشنا» نمی‌بخشد[۱].

مثال «ارجونا» و «کریشنا» که در ارابه‌ای مشترک قرار یافته‌اند، ما را به یاد مثال دو مرغ «اوپانیشاد» می‌اندازد که یکی میوهٔ درخت را می‌خورد ولذت می‌برد و دیگری از خوردن می‌پرهیزد و این دو مرغ اشاره به «آتمان» و «جیوا» است[۲].

گیتا رسالهٔ بسیار جامعی است وآنرا می‌توان به‌انواع گوناگون تشریح وتفسیر کرد، تأویلی که «گِنون» ازگیتا کرده است بدون شک صحیح و زیبا است، ولی این یک تعبیر حکمی و فلسفی است چنانکه ازلحاظ دیگر می‌توان یأس و نومیدی «ارجونا» را بقول شاعر عارف اسپانیائی «سان خوان دولا کروس[۳]»، شب تاریک روح دانست یعنی تاریکی سهمگینی که پیش از طلوع آفتاب حق در دل سالک سایه می‌افکند و او را در یأس و اندوهی ژرف غوطه‌ور می‌سازد. تفسیر دیگر «گیتا» بیشتر مربوط به‌اصول اخلاقی و نظام طبقاتی و انجام دادن احکام شرعی است که اینک بشرح آن می‌پردازیم.

«ارجونا» در میدان کارزار دچارناتوانی می‌شود و می گوید: «هنگامی که خویشاوندان خود راکه مایل به‌جنگ در اینجا قرار یافته‌اند می‌بینم، دهانم خشک می‌شود (mukham paris'uṣyati) و لرزه براندامم می‌افتد[۴]. ولی کریشنا او را تسلی

۱ - René Guénon : « L' Atmā Gītā », *Le Voile d'Isis*, Paris 1930, pp. 142 - 143

۲ - *Munḍ. Up.* III, 1, 1

۳ - San Juan de la Cruz

۴ - *B. G.* I, 29

می‌دهد و وظیفه‌اش را بدو باز می‌گوید و می‌افزاید وظیفهٔ «کشاتریا» جنگ وجهاد است و هیچ وظیفه‌ای عالی‌تر و پسندیده‌تر از جنگ و ستیزه درست از برای یک کشاتریا نیست و نمی‌تواند باشد واحکام شرعی و نظام طبقاتی بدو تکلیف کرده‌اند که بجنگد وناموس ایزدی‌را که درمعرض اضمحلال است نجات دهد. حال پیش ازآنکه به تجزیه و تحلیل این امر پرداخته شود، ضروری است نکته‌ای چند در بارهٔ نظام طبقاتی که یکی از مهمترین مبانی اجتماعی و دینی آئین هندو است گفته شود.

نظام طبقاتی - هندوان طبقهٔ جامعه خود را «وارنا» (var*n*a) و «جاتی» (jāti) نام نهاده‌اند. معنی اصلی کلمه «وارنا» رنگ است. مراد از رنگ داشتن کیفیت خاصی است که گوهر درونی شخصی‌را تعیین می کند و او را از سایرطبقات از لحاظ کیفیت ممتاز می‌سازد.

معنی دیگرآن «جاتی» (jāti) یاتولد است، زیرا میراث اجدای ما نقش بسزائی در کیفیات اخلاقی واستعدادهای ذاتی مادارد. این تولد از یک سو، مبتنی بر کیفیاتی است که جزء میراث شخصی (nāmika) خودمان محسوب می‌شود و از سوی دیگر مبنی برمجموعهٔ کیفیاتی است که ازطریق میراث نوعی (gotrika) بمامنتقل می‌شود. پس هرشخصی بالذاته دارای خصوصیاتی است که او را برای انجام‌دادن وظیفه‌ای تعیین می کند وچنانکه کلیهٔ موجودات عالم را نظام معین وخاصی است و هر کدام در مرتبهٔ خود قرار یافته‌است، افراد نیز براثر کیفیات شخصی و میراث اجدادی و نوعی، یکسان نیستند و هرکس از برای انجام‌دادن وظیفه‌ای آفریده شده، و مبنای اجتماعی و دینی هندو بر این است که سلسله مراتب نظام طبقاتی براساس استعدادها وامکانات شخصی افراد، بنیان گردد و هر که درمرتبهٔ مطابق باامکانات وجودی‌خود قرار یابد، بطوری که ناموس الهی (dharma) مراعات شود وهم‌آهنگی کامل بین اعضای مختلف جامعه پدیدآید، چه افراد بهم‌پیوسته وعضو یک پیکراند ولازم وملزوم یکدیگراند. وهرکس برحسب طبیعت فطری خود برای حفظ هم‌آهنگی نظام عالم ضرور است.

نظام طبقاتی چهارگانه عبارت است از: ۱- برهمنان (brāhmaṇas) یعنی طبقهٔ موبدان و روحانیون. وظیفهٔ این طبقهٔ حفظ سنت هندو براساس احکام ودائی است. ۲- کشاتریاها (kṣatriyas) یاسلحشوران وجنگجویان وارباب اسلحه. ۳- «ویشیاها» (vais'yas) یاطبقهٔ بازرگانان. ٤- «شودراها» (s'udras) طبقهٔ کارگران و کشاورزان و بطور کلی آنهائی که به کارهای پست اجتماع اشتغال دارند[1]. برهمنان بایستی به‌صفاتی چون تسلط برنفس، حکمت و فلسفه، بردباری و شکیبائی ومتانت اخلاقی آراسته شَوند. سلحشوری وشجاعت ومهارت ازجمله صفات کشاتریاها است. هرطبقه می‌تواند با انجام دادن درست وظائف شرعی و طبقاتی خود راه، صعودیِ رستگاری را بپیماید.

«ارجونا» متعلق به طبقهٔ کشاتریا است و چون وظیفهٔ مقدس کشاتریا دفاع از احکام خلل ناپذیری است که بوسیلهٔ وحی الهی نازل می‌شود و نظام عالم را استوار می‌سازد، اینست که «کریشنا» به‌او می گوید: «اگر کشته شوی به‌بهشت خواهی رفت و اگر فتح کنی از نعمتهای زمین بهره‌مند خواهی شد». بزرگترین گناه کشاتریا اینست که قوانین و وظائف شرعی خود را زیر پای بنهد و از انجام دادن آن سرپیچی بکند. ممکن است این گمان پیش آید که کشتن خویشاوندان و بستگان و ریختن خون دیگران جزء معاصی کبیره است. ولی تمام کوشش «گیتا» مصرف این شده که آدمی بایستی عمل را بدون دلبستگی و انتظار هیچگونه ثمری انجام دهد. «ارجونا» نباید در انتظار ثمرات این کارزار دست به‌چنین اقدامی بزند وآنرا از برای سود شخصی یامنافع خصوصی خود انجام دهد یاخودپسندی و نخوت و کبری بدو دست دهد، بلکه فقط باقتضای وظائف طبقاتی‌اش که مطابق با طبیعت و فطرت اوست، وی بایستی دست به‌چنین جهادی بزند و اگر لازم شد در راه آن هلاك شود. اگر تمامی افعال و افکار او وقف خداوند بشود و او بتواند خویشتن را

۱- نظام طبقاتی در بیشتر آثار مقدس هندوان آمده است *Manava dharma s'astra*, I, 21
و R.V. X, 90

ازگزند اعمال برهاند، آنگاه وی نه‌فقط مرتکب کوچکترین گناهی نمی‌شود بلکه راه آزادی و رستگاری را برای خود هموار می‌سازد و توشهٔ آخرت را فراهم می کند.

مراحل چهارگانهٔ زندگی هندو - زندگی هر هندو، شامل چهار مرحله بوده است: مرحلهٔ اول را «برهماچارین» (brahmacarin) می گفته‌اند و آن شامل دورهٔ طلبگی و تحصیل علم و معرفت بوده است. مرحلهٔ دوم را «گریهاستا» (gṛhastha) (اقامت در خانه) می گفته‌اند و در این دوره، هندو به‌وظائف قومی و خانوادگی خود می‌پرداخته‌است. مرحلهٔ سوم معروف به«واناستا» (vanastha) (اقامت درجنگل) بوده است که بموجب آن هندو دنیا را ترك می گفته و معتکف می‌شده و به سکوت جنگل پناه می‌برده و به‌تزکیهٔ نفس و کمالات معنوی می پرداخته است. مرحلهٔ چهارم را «بهیکشو» (bhikṣu) یا دورهٔ گدائی می گفته‌اند. در این دوره، هندو از تمام تعلقات دنیوی رهائی می‌یافته و از طریق تکدی امرار معاش می کرده است. این چهارمرحله زندگی هندوان به‌چهار «آشراما» (ās'rama) معروف بوده است.

مبانی اصول اخلاقی هندوان مبنی برنظام طبقاتی و وظائف گوناگونِ مراتب چهارگانه زندگی آنها بوده واین دورا باتفاق «وارناآشراما دارما» (varṇās'ramadharma) یانظام طبقاتی و مراحل چهارگانه زندگی می‌نامند. ولی بموازات این سلسله وظائف، تکالیف دیگری نیزموجود بوده که جنبهٔ کلی داشته وبه‌طبقهٔ بخصوصی تعلق نمی گرفته است. این تکالیف را«سادارانادارما» (sādhāraṇadharma) می گفته‌اند که در کتاب فقه وقوانین هندوان (manava dharma s'astra) که به‌قوانین «مانو» (Manu) نیز معروف است منعکس شده.

این‌وظائف کلی بطور عمومی عبارت بوده است از بخشش (kṣamā) تسلط بر نفس (dama)، پاکی و پاکیزگی (s'auca) حکمت و عقل (dhī)، راستی (satya). عدم آزار به‌حیات دیگران (ahiṃsā) نیز جزء این گروه وظائف بوده است.

«داسگوپتا» در تجزیه و تحلیل این دوگروه وظائف کلی و طبقاتی، معتقد است که گاهگاهی این دو با یکدیگر متضاد بوده و حتی کشمکشی هم بین این‌دو،

پدید آمده است . بعنوان مثال « آهیمسا » (ahimsā) که عدم‌آزار به‌حیات دیگران است جزء وظائف کلی بشمار آمده ، در حالیکه نظام سلحشوران ایجاب می کند که آنها دست به کشتن بزنند و دشمنان را نابود بسازند. یا پاره‌ای از قربانیهای دوران ودائی شامل قتل و کشتن حیوانات بوده است. در صورت وقوع چنین تضاد و دوگانگی ، همیشه وظائف طبقاتی برتکالیف کلی مقدم بوده‌اند و همین اصل نیز در «بهاگاوات گیتا» رعایت شده است. بااینکه «ارجونا» رغبت کشتن خویشاوندان و بستگان را نمی کند و در مقابل چنین اقدام ناپسندیده ایستادگی می کند و ضعف بدو دست می‌دهد ، لکن « کریشنا » وی را سرزنش و نکوهش می کند و وظائف فناناپذیر طبقاتی را به او باز می گوید و می‌افزاید : « این رفتار تو غیر آریائی (anāryajuṣṭam) ومایهٔ رسوائی است (akīrtikaram) ومخالف راه بهشت(asvargyam) است ، ای « ارجونا[1] »

باجمال فرضیهٔ طریق عمل و اصول اخلاقی « گیتا » اینست که اگر عمل را با ذهنی منزه از هرگونه آلودگی و کدورت انجام‌دهیم ، آثار آن کوچکترین تأثیری در مانخواهدبخشید واگر دراین راه ازهیچ کوششی فروگذار نکنیم و همواره اهتمام ورزیم ، بهمان مقامی خواهیم رسید که فرزانگان و دانایان از طریق معرفت بدان می‌رسند. انسان ولواینکه به‌مقام وارستگی و معرفت نائل آمده باشد ، راه صواب او اینست که در انجام دادن وظائف شرعی کوتاهی نکند و به‌احکام طبقاتی خود (svadharma) وفادار بماند. نیکی و بدی کارها،بخودی خود ارزش مطلقی ندارد ، آثار خوب و بدآنان ساخته و پرداختهٔ انگیزهٔ درونی و ذهنی‌ایست که آنان را پدید می‌آورد واگرنیت سوئی موجب افعال بوده باشد نتیجه‌ای ناروا و ناپسندیده حاصل خواهد شد.

مسألهٔ اصول اخلاقی در « گیتا » کاملاً شخصی و ذهنی است. ولی ازطرف

---

۱ - *B. G.* II, 2

دیگر این «ذهنی بودن» و «باطنی بودن» ارزش افعال و اخلاقیات محدود شده است. و محدودیت آن احکام شرع است. یعنی ما در انجام دادن کارهای خود آزادیم، مشروط براینکه اولاً، اعمال ما مقرون به ثمر ونتیجه نباشد و ثانیاً، منافاتی با احکام شرع نداشته باشد، چه احکام شرع و وظائف طبقاتی ارزش مطلق دارند و آدمی نمی‌تواند در انجام دادن آنها شانه از زیربار مسئولیت خالی کند و بهمین جهت است که «کریشنا»، «ارجونا» را به‌جنگ و کارزار دعوت می کند، ولی در همان اثناء راه وارستگی وتجرد و گسستگی از نتایج و ثمرات کارها را بدوی‌آموزد زیرا این راه، خود یکی از طُرق مطمئن وصول به‌حق و خداوند است.

کلمات سانکهیا و یوگا در بهاگاوات گیتا

«سانکهیا» (sām̲khya) و «یوگا» (yoga) در گیتا گاهی مترادف‌اند و گاهی معنی متمایز از هم دارند. شانکارا در تفسیر فصل دوم می گوید: طبیعت واقعی آتمان را دراینجا سانکهیا می گویند چه‌آتمان فاقد فعل (akartā) و عاری از هرگونه تغییر و تبدیل است. درحالیکه مراد از «یوگا» انجام دادن اعمالی است که راه را برای وصول به‌آزادی و نجات هموار می‌سازد. یعنی اعمالی که مبنی برشناسائی خوب و بد باشد وآتمان را از جسم جدا بداند[1].

درگیتاطریق‌معرفت(jñāna mārga) را ازطریق کردار[2] وعمل(karma mārga) جدا می‌دانند و«کریشنا» به«ارجونا» که «اندوهگین‌میان دو لشگر ایستاده است[3]» معرفت آتمان و طریق شناسائی خویشتن را می‌آموزد و تعلیماتی که در بارهٔ مبدأ[4] و معاد می‌دهد خود گواه برمفهومی است که «گیتا» از معرفت یا «سانکهیا» دارد.

---

۱ - S'ankara : *Bhagavad Gītābhāṣya*, II, 10

۲ - غرض ازطریق کردارانجام دادن مراسم عبادی و شرعی است.

۳ - *B. G.* II, 10, senayorubhayormadhye viṣīdantam . . .

«سانکهیا» و «یوگا» در «گیتا» مربوط به‌فرزانگی و بقای جاویدانی روح و معاد است. «کریشنا» می گوید: «نه‌اینکه من هرگز نبوده‌ام، نه‌اینکه این پادشاهان هرگز نخواهند بود، ما همیشه بوده و در آینده هم خواهیم بود[۱]».

«روح هرگزرو به‌زوال و نیستی نمی‌نهد و در گذشته و درحال و آینده ودرسه زمان (triṣu kāleṣu) استمرار وبقای خود را حفظ می کند. و حیات سرمدی دارد». روح از جسمی به‌جسمی دیگر منتقل می‌شود و چنانکه روح تجسم یافته (dehin) در این جسم سه‌مرحلهٔ کودکی وجوانی و پیری را می گذراند (asmin dehe kaumaram[۲] yauvanamjarā)، بدانگونه نیز پس از مرگ، به‌قالب جدیدی درمی‌آید، بدون آنکه چیزی از آن بکاهد یا چیزی بدان بیفزاید. «تماس با حواس و مدرکات حواس (mātrāspars'āh) است که سردی و گرمی وخوشی و ناخوشی پدید می‌آورد. «یعنی احساسات متضادی که آغاز و پایان پذیراند (āgamāpāyinah) وناپایدار» (anityāh)[۳]. دانا آنست که براین اضداد پیروز شود و برآنان تسلط یابد، بطوری که آرامش بدست آورد وتمامی این احساسات متضاد را یکسان و هموار و یکرنگ مشاهده کند و درخوشی و ناخوشی یکی گردد (samaduhkhasukham)[۴]. فقط درآن هنگام است که وی به‌بقای جاویدانی نائل می‌آید.

اساس عالم (یعنی‌آتمان) هرگز از میان نمی‌رود ونه‌فاعل است و نه‌منفعل. «هرآنکس که آنرا ضارب بپندارد و هرآنکس که آنرا مضروب بیندیشد هردو خطا

۱ - *B. G.* II, 12

na tvevāham jātu nāsam na tvam neme janādhipāh na caiva na bhaviṣyāmah sarve vayam atah param

۲ - *B. G.* II, 13

۳ - *B. G.* II, 14

٤ - *B. G.* II, 15

هستند، چه آن نه‌ضارب است ونه مضروب[۱]. « او هرگز بوجودنمی‌آید و نمی‌میرد و ابدی و قدیم (purāna) ودائمی است. هنگام بطلان جسم معدوم نمی‌شود » (na hanyate hanyamāne s'arire) [۲]. همانگونه که انسان لباس کهنه را رها می کند و لباسهای تازه بدست می‌آورد، بدانگونه نیز « آتمان » اجسام کهنه‌را رها می کند و وارد اجسام نو می گردد[۳]. و هیچ تغییر و تبدیل در آن پدید نمی‌آید. « سلاحها آنرانمی‌شکافند (na chindanti s'astrāni)،آتش آن رانمی‌سوزاند وآبها آنراترنمی کنند و بادها آنرا خشک نمی‌سازند[۴] ». و آن شکاف ناپذیر دائمی و ابدی و تصور ناپذیر و بلاتغییر (avikārya) است[۵].

عالم کون و فساد وجهان محسوسات، صحنهٔ تغییر وتبدیل وناپایداری سلسلهٔ علت ومعلول است زیرا آنچه بوجود می‌آید محکوم به مرگ است و هرآنچه می‌میرد از نو پیدا می‌شود. « برای آنهائیکه غم نباید خورد (as'ocyān) تو غم می‌خوری. فرزانگان،غم‌مرده‌وزنده‌نمی‌خورند»(gatasūnagatasūms'ca nānus'ocanti panditāh)[۶]. پس دانا آنست که خوشی و ناخوشی و سود و زیان را یکی گرداند و در پیروزی و شکست یکی باشد.

در پایان این‌فصل « کریشنا » می گوید: «این‌معرفت سانکهیا بود ای«پارانا»، حال به‌حکمت«یوگا» گوش‌فراده که‌چون‌حکمت‌آن‌درتوملکه‌شد(buddhyā yayāyuktah)

---

۱ - *B. G.* II, 19

ya enam vetti hantāram yas'cainam manyate hatam ubhau tau na vijānīto nāyam hanti na hanyate

۲ - *B. G.* II, 20

۳ - *B. G.* II, 22

۴ - *B. G.* II, 23

۵ - *B. G.* II, 25

۶ - *B. G.* II, 11

تو بندهای کردار را درهم شکنی» (karma bandham prahāsyasi)[۱].

کلمهٔ «سانکیها» در «گیتا» معانی گوناگونی بخود گرفته است. یکی‌ازمعانی آن چنانکه دیده شد، همان راه معرفت و خرد است که بموجب آن آدمی به‌معرفت آتمان و حقایق معنوی شاعر می‌گردد و به‌ناپایداری عالم واقف می‌شود و حق را ماورای این‌عالم می‌انگارد. «کریشنا» درفصل پنجم می‌گوید: «کودکان سانکهیا ویوگا را از هم‌جدا می‌شمارند و نه‌دانایان، هرآنکس که به یکی از این دو بگرود از میوهٔ هردو بهره‌مند می‌گردد» (ubhayor vindate phalam)[۲].

حال باید دید که اگرسانکهیا، طریق معرفت، و یوگا، طریق کردار وانجام دادن احکام شرعی است، چگونه می‌توان این دو را یکی بحساب آورد و از تعقیب یکی‌ازآن‌دو به‌نتیجه مأخوذ ازهردو رسید. در اینجا «سانکهیا» و «یوگا» بترتیب اشاره بـه‌طریق وارستگی از اعمال (karma samnyāsa) وطریق انجام دادن اعمال است، بدین معنی که هرآنکس که در راه خویشتن شناسی همت گمارد و از واقعیت درون خـود وقوف حاصل کند، دیگر پای بند اعمال و کارهای دنیوی نخواهد بود وچشم داشتی به‌ثمره کارهای خود نخواهد داشت. دراین بند «سانکهیا» به‌معنی وارستگی ایست که‌همچون نتیجهٔ معرفت حاصل می‌شود، یعنی بی‌نیازبودن ازاعمال وانتظاری به‌ثمرات آن نداشتن، خود نتیجهٔ منطقی معرفت است. ولی از سوی دیگر «گیتا» می‌گویـد: هرآنکس کـه به یوگا بگرود و روحش پاك و پـاکیزه بگردد (viṣuddhātmā) و بـر نفس خویشتن غالب بشود (vijitātmā) و حقیقت خویشتن را درباطن همهٔ موجودات (sarvabhūtātmabhūtātmā) دریابد، اگر عملی هم انجام بـدهد آلوده نخواهد شد و با اینکه می‌بیند، می‌شنود، می‌بویـد، می‌خورد و راه می‌رود، مع‌الوصف ازگزند همهٔ این فعل و انفعالات در امان است و در حین عمل

۱ - *B. G.* II, 39

۲ - *B. G.* V, 4

منزه از پلیدیهای آنست و مانند نیلوفری است که برآب بنشیند و ترنگردد (lipyate na sa pāpena padma patramivāmbhasā).

بدیهی است که این نوع طریق عمل که مترتب بر بی‌توجهی محض به‌نتایج آن است (karma yoga) با طریق گسستگی از کردار و بی‌نیاز بودن از ثمرات آن، (karma sa*m*nyāsa) مفهوم مشترك دارد و دراصل یکی است وبهمین جهت می گویند دانایان «یوگا» و «سانکهیا» را یکی می‌پندارند، و امتیازی بین آن دو قائل نمی‌شوند. کلمهٔ «سانکهیا» در «گیتا» به‌معنی ترك اعمال ومعرفت حقیقی (tattvajñāna) یا معرفت‌خویشتن (ātmabodha) نیزآمده است، و با مفهوم «سانکهیا» چنانکه در مکتب کلاسیك سانکهیا از آن مراد می‌شود متفاوت است.

فلسفهٔ سانکهیا درگیتا

مفهوم «سانکهیا» درگیتا مطابق با مبانی سانکهیائی که در رسالهٔ معروف «سانکهیا کاریکا» (sā*m*khyā kārikā) منعکس شده نیست، بلکه این کلمه بیشتر به‌معنی خرد و دانش آمده است. ولی از طرف دیگر دو اصل فاعل و منفعل فلسفهٔ «سانکهیا» که درواقع پایهٔ جهانشناسی این مکتب است، تاروپود فلسفی گیتا را تشکیل می‌دهد ودر حین خواندن «گیتا» ما همواره به‌این دو اصل یعنی روح (puruṣa) و ماده (prak*r*ti) برمی‌خوریم. در فصل سیزدهم کریشنا خطاب به‌ارجونا می گوید: «بطن من، برهمن بزرگ است (mama yonirmahad brahma) و در آن من نطفهٔ تمام (موجودات) را جای می‌دهم (yasmin garbham dadhāmyaham) جمله موجودات ازاین مبدأ پیدا شده‌اند ای بهاراتا[۱]».

---

۱ - *B. G.* XIV, 3

mama yonirmahad brahma yasmin garbha*m* dadhāmyaham sa*m*bhava*h* sarva bhūtāni tata*h* bhavati bhārata

مراد ازبرهمن دراین بند همان پراکریتی یا اصل منفعل است.

سه جوهر - « پراکریتی » مادهٔ اولیه واصل منفعل و مؤنث آفرینش و بطن صور عالم است و نطفه‌ای که بدان اشاره شده ، روح یا بعبارت جهانشناسی (cosmologique) اصل فاعل و مذکر است که جوهر اولیه را تلقیح می کند و آنرا «آبستن» می‌سازد . پیوند نطفه باجوهر اولیه‌را می‌توان نوعی از ازدواج جهانشناسی تعبیر کرد که بموجب آن تکوین صور عالم تحقق می‌پذیرد . « کرشینا » می گوید : « پراکریتی » بزرگ بطن همهٔ موجوداتی است که در بطن‌های گوناگون بوجود می‌آیند و پدر نطفه بخش آنهامنم» (aham bījapradah pitā)[1] . سه جوهریاسه‌صفت متشکله یعنی« گونا»(guṇa) از«پراکریتی»پدیدمی‌آیند(guṇāha prakṛti saṃbhavāḥ) و عبارت‌اند از « ساتوا » (sattva) « راجاس » (rajas) و « تاماس » (tamas) .

« ساتوا » درگیتا جوهرروشنائی یا تمایل تصاعدی است که درخشان ومنزه است و انسان را بسوی معرفت و شادی و سرور (sukham) رهبر است[2] . « راجاس» جوهر تحرك یا تمایل انبساطی است که ایجاد کنندهٔ عطش حیات و دلبستگی است (tṛṣnā sanga)[3] و « تاماس » جوهرتاریکی و سکون یا تمایل نزولی است که پدید آورندهٔ نادانی (ajñānajam) وعامل گمراهی همهٔ موجودات است[4] . « ساتوا » انسان را بسوی معرفت راهبر است . « راجاس » بسوی فعالیت و « تاماس » آدمی‌راگمراه می کند[5] . اگر روشنائی عقل در دل کسی مستولی شود، بایستی‌آنرا حمل به‌برتری بودن نیروی « ساتوا » کرد . اگرطمع وحرص (labhah) طغیان کند،نیروی «راجاس» برسایر نیروها غلبه و پیروزی می‌یابد . و اگر تاریکی وگمراهی (mohah) وسکون

۱ - *B. G.* XIV, 4
۲ - *B. G.* XIV, 6
۳ - *B. G.* XIV, 7
٤ - *B. G.* XIV, 8
٥ - *B. G.* XIV, 9

(apavṛtti) پدید آید، نیروی « تاماس » بر سایر نیروها تقدم یافته است[۱].

فرضیهٔ « گوناها » (guṇa) یا سه صفت متشکله در مکتب « سانکهیا » نیز مطرح شده ، ولی در آنجا این سه « گونا » در جوهر اولیه یعنی پراکریتی در کمال اعتدال هستند و فقط بعلت گسترش این سه‌جوهر ، در سه جهت تصاعدی وانبساطی و نزولی و دگرگونی تعادل بدوی جوهر اولیه است ، که اشیاء عینیت می‌یابند و صورت می‌پذیرند. درسانکهیای کلاسیک، این‌سه صفت هم‌بمراتب اخلاقی و ذهنی تعلق می گیرند و هم ارتباطی بامقولات دیگرجهانشناسی چون عناصر لطیف و عناصر اربعه و سایر اصول بیست و پنج گانهٔ« سانکهیا » دارند. ولی در « بهاگاوات گیتا » این سه صفت یا جوهر، فقط بمراتب روانی و ذهنی واخلاقی منسوب شده. بعنوان مثال : سه نوع ایمان (s'raddhā) سه قسم‌ریاضت (tapas) یاسه‌نوع قربانی (yajñā). سه نوع ایمان را بترتیب ایمان « ساتویکا» (sattvika) یعنی ایمانی که درآن تمایل ساتوا (تصاعدی) برتری دارد ، و ایمان « راجاسیکا » (rājasika) و « تاماسیکا » (tamasika) می گویند[۲].

« گیتا » می گوید : آنهائی که‌به‌ایمان « ساتویکا »آراسته‌اندخدایان را عبادت می کنند. «راجاسیکاها» « یاکشاها » (yakṣas) یا موجودات نیمه الهی‌رامی‌ستایند. و «تاماسیکاها» جنها و اهریمنان را می‌پرستند. سه قسم‌ریاضت‌هم می‌تواند بترتیب « ساتویکا » ، « راجاسیکا » و « تاماسیکا» بشود. ریاضتی‌راکه فقط به‌قصدتصفیه و تزکیهٔ باطن صورت پذیرد و درآن چشم داشتی به‌نتیجه و ثمرهٔ آن نباشد ، ریاضت « ساتویکا » می گویند. ریاضتی‌راکه جهت‌تحصیل مقام و منصبی صورت پذیرد ، ریاضت «راجاسیکا» می گویند وریاضتی‌راکه درآن نیت سوئی وجود داشته‌باشد وآنرا جهت آزار به دیگران انجام دهند ، « تاماسیکا » می گویند.

---

۱ - *B. G.* XIV, 11 - 13 این سه جوهر را جوهرعقل و فعالیت و مادی نیزمی‌دانند این مبحث درفصل « سانکیها » به تفصیل بحث شده است.

۲ - *B. G.* XVII, 2

«گیتا» در بارهٔ طریق کردارسی افزاید: عملی را که بدون مهرونفرت انجام پذیرد و درآن انتظار و چشم داشتی به‌نتیجهٔ عمل نباشد «ساتویکا» گویند[1] ولی عملی را که درآن انیت وخودخواهی دخالت داشته باشد و از برای برآوردن تمایلات نفسانی صورت گیرد «راجاسیکا» گویند، وعملی را که بعلت گمراهی و اغواء آدمیان وجهت آزار به دیگران انجام پذیرد «تاماسیکا» گویند[2].

از آنچه گفتیم برمیآید که «ساتوا» و «راجاس» و «تاماس» بیشتر مربوط به‌عواملی هستند که صفات و خصائص ذهنی و اخلاقی ما راتعیین می کنند وحتی نظام طبقاتی و کیفیات فطری افراد این طبقات نیز، براساس تناسبات گوناگون این سه جوهر بوجود آمده. چنانکه کریشنا می گوید: «چهار طبقه هم براساس کیفیات گوناگون کارهای گذشته و گوناها، توسط من‌آفریده شده است[3]». ولی در مکتب «سانکهیای» کلاسیک «گوناها» علاوه بر مفهوم کیفیات روانی و ذهنی و غیره، مفهوم جهانشناسی نیزدارند، حتی در عناصراربعه هم‌این‌سه صفت متشکله موجوداند و در هریک از عناصر یکی از این سه «گوناها» بردیگری غلبه دارد. چنانکه در آتش «ساتوا» بشدت موجود است و سایر گوناها به ضعف درحالیکه در عنصر خاك «تاماس» بشدت موجود است و «ساتوا» و «راجاس» به ضعف.

درگیتا گوناهاازپراکریتی پیدامی‌شوند(gun*ām*s'ca viddhi prak*r*tisa*m*bhavān)[4]. امـا در سانکهیای کلاسیک «گوناها» جزء لاینفك «پراکریتی» هستند و هنگام انحلال عالم وبطلان صورجهان وبازگشت کثرات به‌وحدت، سه جوهر به‌پراکریتی مراجعت می کنند و خصائص خود را از دست می‌دهند و با آن یکی می گردند.

---

۱ - *B. G.* XVIII, 23

۲ - *B. G.* XVIII, 24 - 25

۳ - *B. G.* IV, 13

cā*t*urvar*n*ya*m* mayā sr*ṣṭ*a*m* gu*n*akarmavibhāgas'ah

٤ - *B. G.* XIII, 19. XIV, 5

پراکریتی سفلی و علیا - در « بها گاوات گیتا » به دو قسم پراکریتی اشاره شده است. یکی پراکریتی سفلی (aparāprakṛtih)[1] است و دیگری پراکریتی علیا (parāmprakṛtih). کریشنا می گوید: « بدان که این دو « پراکریتی » بطن همهٔ موجودات‌اند، من نیزمبدأ این عالم وعامل انهدام آنم» (aham kṛtsnasya jagatah prabhavah pralayah)[2]. « پراکریتی سفلی » دنیای کون و فساد و صیرورت است و برحسب تغییرات و تبدیلات عالم تجربی، دگرگونه می‌شود و صورت نوی بخود می گیرد. « پراکریتی علیا »، کوچکترین تغییری نمی کند و در میان تحولات و بی‌قراری عناصر، همچنان ساکن و ثابت می‌ماند و تغییرناپذیر است.

« داسگوپتا »[3] معتقد است که این دو پراکریتی ما را بیاد تمثیل دو مرغ « اوپانیشادها » می‌اندازد، که بردرختی واحد نشسته‌اند، یکی میوه می‌خورد و لذت می‌برد، درحالیکه دیگری ازخوردن می‌پرهیزد و دوست‌خود راتماشا می کند. در «اوپانیشاد» این دو مرغ اشاره به‌ضمیر تجربی (jīva) و ضمیرالهی (ātmā) است، ولی در « گیتا » رابطهٔ این دو « پراکریتی » چنانکه شاید و باید، روشن نشده است. « داسگوپتا » معتقد است که مبانی آئین « سانکهیا » در « بها گاوات گیتا » هنوز صورت قاطعی نیافته بود و بعدها این دو « پراکریتی » تلفیق یافتند و در مکتب سانکهیای کلاسیک بصورت یک اصل واحد درآمدند.

پوروشا - « پوروشا » (روح یا اصل فاعل) نیز در « گیتا » دو قسم است چنانکه « گیتا » می گوید: « درجهان دو قسم «پوروشا» موجود است (dvau imau puruṣau) که یکی فناناپذیر (akṣara) و دیگری فناپذیر (kṣara) است». موجودات عالم همان پوروشای فناپذیراند، درحالیکه پوروشای فناناپذیر را روح ممتاز (puruṣottamah) و واقعیت مطلق ونامتناهی (paramātmā) می گویند که ورای سه جهان قرار می‌یابد

۱ - *B. G.* VII, 5

۲ - *B. G.* VII, 6

۳ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 465

(lokatrayam avis'ya) و آنها را نگاه می‌دارد(bibharti) [۱]. سپس کریشنا دربارهٔ خود می گوید: « من از پوروشای فناپذیر بری‌ام و از پوروشای فناناپذیر بالاترم و مرا درجهان و در« ودا » روح ممتاز می‌خوانند[۲] ». ولی باز در اینجا رابطه بین دو « پوروشا » روشن نیست و امکان دارد که مانند دو « پرا کریتی » ، اینها نیزباهم ترکیب یافته و بعدها بصورت یک پوروشای واحد درآمده باشند.

بطور کلی زمینهٔ فلسفی « گیتا » بدون شک متأثر ازمبانی « سانکهیا » و « یوگا » است. ولی باید خاطرنشان ساخت که اصول این دو مکتب چنانکه در گسترش بعدی این دو مشهود است ، با تعلیمات « گیتا » اختلافاتی دارد زیرا « گیتا » در زمانی نوشته شده بود ، که هنوز مکاتب فلسفی هندی صورت متشکل بخود نگرفته بود و فقط در« دورهٔ سوتراها » است که اصول این مکاتب در ابیات و سوره‌های بسیارکوتاهی (sūtras) منعکس می‌شود و از آن پس بصورت متشکل یک مکتب فلسفی در می‌آید.

فلسفهٔ یوگا در بهاگاوات گیتا

« پاتانجالی » مؤلف « یوگاسوترا » (yoga sūtra) « یوگا » را چنین تعریف می کند. « یوگا » حذف و قطع (nirodha) مراتب نفسانی و ذهنی وعقلانی است » (yoga cittavṛttinirodha)[۳]. این مراتب نفسانی که موجب تشتت وآشفتگی ذهن است بی‌حدوحصر است و باید تمامی این مراتب نفسانی و ذهنی را خاموش کرد ، تا متعاقب آن ، اتحاد عالم و معلوم میسر گردد.

۱- *B. G.* XV, 16-17

۲- *B. G.* XV, 18

yasmāt kṣaramatīto'hamakṣarādapi cottamah ato'smi loke vede ca prathitah puruṣottamah

۳- Patañjali : *Yoga - Sūtra*, I, 2

« داسگوپتا »[۱] در بارهٔ اشتقاق کلمهٔ « یوگا » معتقد است که این واژه سه معنی دارد: ۱- از ریشهٔ « یوج » ($\sqrt{\bar{y}uj}$) مشتق شده و در ترکیب «یوگا»(yoga) به معنی پیوستن ، جفت کردن ، دیده می‌شود. ۲ - ریشهٔ دیگر آن در عبارت (yuj samadhau) منعکس است و به معنی تمرکز وتوجه فکر به‌نقطه‌ای واحدجهت اطفای تموجات ذهنی آمده. ۳ - ریشهٔ دیگر آن در ترکیب (yuj saṁyamane) مشهود است و معنی آن تسلط یافتن ، آماده ساختن ، و مهار کردن ، است.

در « گیتا » کلمهٔ « یوگا » معانی گونا گونی دارد ولی مفهوم کلی آن به‌نظر « داسگوپتا » از همان ریشهٔ ($\sqrt{\bar{y}uj}$, yoga) یعنی پیوستن و مربوط ساختن ، مشتق شده است و چون پیوستگی به‌امری مستلزم گسستگی با امر دیگر است ، اینست که ارتباط و پیوست با « یوگا » منجر به‌جدائی از تعلقات و قیود عالم می گردد، توضیح آنکه تجرد از عالم ماده و ضمائم آن ، نوعی گسستگی در مقابل پیوستگی به‌عالم معنی تعبیر می‌شود.

در « گیتا » ، « یوگا » به مفهوم حذف و قطع مراتب نفسانی نیامده ، بلکه مفهوم‌آن اتصال وپیوست‌به‌بارگاه ایزدی‌است که از طریق یوگاهای گونا گون چون « کارمایوگا» یعنی‌طریق کردار وانجام دادن وظائف وتکالیف شرعی و «دیانایوگا» (dhyāna yoga) یاطریق مراقبه ومعرفت وغیره تحقق می‌یابد. « کریشنا » در فصل دوم می گوید : « آنچه را ترك‌اعمال می گویندآنرا « یوگا » بدان ای « پاندو » چه هرآنکس که ازمراتب خیالی وذهنی‌آزاد نگردیده (na hyasaṁnyasta saṁkalpah) هرگز یوگی نمی‌تواند شد[۲]. فقط پس از امتناع از تمتعات دنیوی و فرونشاندن تمایلات نفسانی است که معرفت حق ، در دل یوگی مستولی می‌شود و سالك در

---

۱ - S. Dasgupta : *Ibid.* p. 444

۲ - *B. G.* VI, 2

yaṁ saṁnyāsam iti prahuryogaṁ taṁ viddhi pāṇḍava na hyasaṁnyastasaṁkalpo yogī bhavati kasc'ana

« یوگا » قرار می‌یابد (yogāruḍha) و آرامش را ، علت این استقرار می گویند (yogāruḍhasyatasyaiva s'amah karaṇamucyate)[1] و هرآنکس که از کلیهٔ تخیلات ذهنی فارغ شد (sarva saṃkalpasaṃnyāsī) او را مستقر در «یوگا» می گویند.

برای آدمی که می خواهد خویش را از تنگنای هستی و گردش لا ینقطع چرخ حیات نجات دهد و به ساحل عالم معنی برساند، بدیهی است که کشمکشی بین دو طبیعت آسمانی و اهریمنی او موجود خواهد بود. این است که « گیتا » می گوید: «انسان باید خویش را بوسیلهٔ خویش ارتقاء بدهد و نه اینکه خویش را به تنزل بکشاند، زیرا خود او، هم دوست خویش و هم دشمن خویشتن است»[2]. « هرآنکس که بیاری خویش برخویشتن غالب می‌شود، ذات (آتمان) او دوست اوست، ولی برای آنکه برخویشتن غالب نشده، ذات او در دشمنی می‌ماند و همچون دشمن جلوه می کند »[3] (anātmanastu s'atrutve vartetātmaiva s'atruvat) . اگر آدمی به تمایلات نفسانی میدان دهد و نفس طغیان کند، وی در دریای « سامسارا » سرگردان می‌ماند و بدین وسیله بزرگترین گناه را در حق خود می کند و دشمن خود محسوب می‌شود. ولی اگر خویش را بوسیلهٔ خویش ارتقاء بدهد و در تحصیل حقایق ذاتی خود ، همت بگمارد و به کان اسرار وجود خویش پی ببرد، دوست خویش محسوب می‌شود، چه بدین وسیله نفس سرکش او آرام می گیرد و وی از مصائب روزگار خلاصی می یابد و بر واقعیت مطلق حق (paramātmā) واقف می گردد و در این حال، خوبی و بدی، نیکنامی و رسوائی برای او یکسان است و خاك و سنگ و زر در نظر او ارزش مساوی (samloṣṭās'makañcana) دارند.

---

۱ - *B. G.* VI, 3

۲ - *B. G.* VI, 5

uddharedātmanā ātmānam nātmānam avasādayet ātmaiva hyātmano bandhurātmaiva ripurātmanah

۳ - *B. G.* VI, 6

پس فعالیت یوگا از یک سو مبتنی برهمتی است که بموجب آن یوگی خود را از ادراکات حواس مجرد می کند و ازسوی دیگر مبتنی برآن همت معنوی‌ایست که بمددآن یوگی خودرا بعالم ملکوتی می‌رساند و با واقعیت مطلق که در «گیتا» بدان «خود ممتاز» (paramātmā) اطلاق شده، متحد می‌شود.

حال روشی که «گیتا» جهت انجام دادن آداب «یوگا» عرضه می‌دارد با یوگای کلاسیک «پاتانجالی» متفاوت است. «گیتا» می گوید: «یوگی باید در محلی پاك (s'ucau des'e)[1] وناهموار خلوت گزیند، و ذهن خویش‌را متوجهٔ نقطه‌ای واحد گرداند (ekāgram kṛtvā) وبرذهن وحواس تسلط یابد.(yatacittendriyakriyah) و برای زدودن پلیدیهای دل به‌آداب یوگا متوسل شود[2]. سروگردن وجسم‌بایستی قرار یابد و یوگی سکون اختیار بکند و توجهٔ ذهنی را به نوك بینی معطوف بسازد (samprekṣyanāsikāgram) و ازپراکندگی حواس به‌جهات گوناگون بپرهیزد[3].

طریق «یوگا» را در «گیتا» راه میانه نام نهاده‌اند و «گیتا» می گوید: یوگا برای آنکسی که در خوردن افراط می‌ورزد، میسر نیست و نه برای آنکسی میسراست که ازخوردن می‌پرهیزد، ونه مناسب حال‌آنکسی است که‌زیاد می‌خوابد و نه مناسب حال‌آنکه شب‌زنده‌دار است (jāgratah)[4]، ولی برای آنکه درخوراك و تفریح (yuktāhāra - vihārasya) وهمت وکوشش و خواب و بیداری، معتدل باشد، «یوگا» طریق انهدام کلیهٔ مصائب است (duhkhahā).

حال این طریق معتدل و میانه رو با یوگای کلاسیک «پاتانجالی» چنانکه در رسالهٔ «یوگاسوترا» آمده، متعارض است. یوگای مکتب «پاتانجالی» خاصیت غیر انسانی و حتی ضد انسانی دارد و مبتنی بر روشی افراط آمیز در زمینهٔ ریاضت

۱ - *B. G.* VI, 11
۲ - *B. G.* VI, 12
۳ - *B. G.* VI, 13
٤ - *B. G.* VI, 17

است و کوچکترین توجهی به‌احتیاجات طبیعی انسان نمی کند ومی‌خواهد غول‌های اساطیری‌وابرمردان‌زنده آزادی که‌ازطریق ژرف‌اندیشی ودرون‌نگری‌وخویشتن کاوی، کلیهٔ مراتب ذهنی ونفسانی خود را منهدم ساخته‌اند و دیگر در بند و قیدهیچ چیز نمی‌باشند ، بپروراند.

یوگای « پاتانجالی » چنانکه در فصل یوگا به‌تفصیل بیان شده می‌خواهد آدمی درست عکس آن چیزی که‌هست بشود، یعنی خلوت گزینی وسکون واعتکاف، جایگزین تحرك عادی بدن گردد. حبس دم و تنظیم دو جریان دم فرو بردن و دم برآوردن ، جای تنفس طبیعی و متشتت انسان را بگیرد. خاموشی افکار، و ایجاد جریان‌یکپارچهٔ تفکر که سالک را درحالت مراقبه حاصل می‌شود ، جایگزین اندیشهٔ جوّال وتیزروگردد، اندیشه‌ای که‌مانندبوزینه‌ای چابک، از شاخه‌ای بشاخهٔ‌دیگر، می‌جهد و آنی قرار نمی‌یابد.

یوگای «پاتانجالی» می‌خواهدبه‌تزلزل دائمی حواس، که‌از استمرار لحظاتِ متوالی شناختهای متضاد،بوجود می‌آید، قرارتزلزل‌ناپذیری،بخشد وآنرا به‌نقطه‌ای واحد متوجه‌گرداند ، تا بدین ترتیب، رود تسلسل‌افکار، منقطع گردد وآدمی بمدد آداب و فنون «یوگا» ازعالم و صحنهٔ پرهیاهوی آن ، بگسلد وبعالم معنی‌بپیوندد ، و این اتصال به‌مبداء میسر نمی‌تواند شد مگر آنکه حیات درونی و ذهنی انسان بکلی منهدم شود و طومار ارزشهای عالم و اژگونه گردد.

زنده آزاد در مکتب یوگای « پاتانجالی » آدمی است که برفراز اخلاقیات بشریت‌عادی وورای ارزشهای جاری سیرمی کند و باعواطف انسانی وعشق ومحبت کوچکترین ارتباطی ندارد، بلکه بسان قهرمانان و غول‌های اساطیری ایست که در سرحد وصف ناپذیر بین هستی و نیستی ، و در تناقض حیات و مرگ قرار می‌یابند و به‌دنیا مرده و به‌عاقبت زنده‌اندو بهمین جهت می‌توان این صفت متناقضِ حال‌آنها را « زنده آزاد » نام نهاد.

« گیتا » بالعکس چنین ریاضت طاقت فرسا و یک جانبه‌ای را تجویز نمی کند

و طریق عمل وطریق عشق (bhakti) رانیزچون راه سیروسلوك و وسیلهٔ آزادی ورستگاری عرضه‌می‌دارد ومعتقداست که بایستی روش میانهٔ «نه‌زیاد خوردن ونه‌در غذا امساك ورزیدن» را برگزید، تا آرامش و صفای باطن از راه این قاعدهٔ طلائی که اعتدال و هم‌آهنگی بین نیروهای حیات است، تحقق یابد.

طریق یوگا درگیتا - باید متذکر بود که مسألهٔ تزکیهٔ نفس و ضبط حواس و عبادت و استغراق در ذات معبود ازلی در «گیتا» نیز عنوان شده و «گیتا» بسان سایر پدیده‌های معنوی هند، هیچگاه از جنبهٔ عملی ریاضت غافل نبوده، اما چنانکه بعداً دیده خواهد شد، «گیتا» مبحث عشق و عبادت پرسوز وگداز را چون طریق مستقلِ راه آزادی، عرضه می‌دارد، و در «گیتا» جنبهٔ عاطفی عبادت اگر از جنبهٔ صرفاً عقلانی آن مهمتر نباشد لااقل با آن مساوی است. «گیتا» می‌گوید: سالك باید به‌زندگی معنوی وخلوت گزینی (brahmacārivrata)[1] بگراید یعنی به‌قول «شانکارا» باید در خدمت به مرشد، همت بگمارد و طعام خود را از راه تکدی تأمین کند. وی باید با ذهنی قرار یافته (sthita manah) به‌مراقبه در معبود ازلی بپردازد، و هنگامی که ذهنِ خاموش وی، در واقعیت باطن استقرار یافت (viniyatam cittamātmani - eva - avatiṣṭhate)[2] و خواهشها او را ترك گفتند، آنگاه سالك را «متصل به‌حق» (yukta) می‌توان خواند و بدانگونه که (شعلهٔ) چراغی درپناهگاهی (یعنی محلی که بادنمی‌وزد) حرکتی نمی کند (dīponivātastho nengate)، بهمانگونه نیزاین‌مثال مطابق حال آن یوگی ایست که‌ذهنش قرار یافته (yatacitta) و به مراقبهٔ واقعیت درون اشتغال می‌ورزد[3].

---

۱ - *Bhagavad - Gītābhāṣya*, VI, 14

۲ - *B. G.* VI, 18

۳ - *B. G.* VI, 19

yathā dīponivātastha nengate sopamā smṛtā yoginah yatacittasya yuñjato yogamātmanah

یوگی در این مقام، خویشتن را بوسیلهٔ خویش می‌بیند و در باطن خویش، مسروراست[۱]. یعنی به‌نهایت وجد و شادیِ درونی رسیده واز عذاب روزگار وارسته است و این مقام را حالت «گسستگی از پیوند رنجها» (duhkhasamyoga - viyoga) می گویند[۲].

مقام وصال در «گیتا» لحن وحدت وجودی دارد، یوگی پس از آنکه به‌مقام وارستگی رسیدواز پلیدیهاو کدورتهامجردشد، از شادی بی‌پایانی که براثرتماس با برهمن پدیدمی‌آیدمتمتع می‌شود (sukhena brahmsamspars'amatyantam sukham as'nute)[۳] و همین وصال به‌حق و استغراق در ذات ابدیت، موجب می‌شود که وی همه چیز رابادیدهٔ تجانس ویکرنگی (samadars'nah) بنگرد. آتمان رامستقردر همهٔ‌موجودات (sarvabhūtastham ātmānam) و کلیهٔ‌موجودات رادرآتمان (sarvabhūtāni ātmani)[۴] بادیدی‌یکرنگ مشاهده کند، ومتعاقب‌این‌حالت یگانگی و وحدتِ خالق ومخلوق، مقام‌بقاء در ذات الهی حاصل می‌شوذ و «کریشنا» به «ارجونا» می گوید: «هرآنکس که مرا در همه‌چیز و همه چیز را در من ببیند، نه من از او منفصل می‌شوم و نه او از منِ جدا می گردد[۵]». یعنی بقول «شانکارا» چون یوگی، مرا که ذاتِ همهٔ موجوداتم، در همهٔ موجودات، ببیند و خالق و مخلوق را در من که، ذات همهٔ موجوداتم، دریابد و به وحدتِ عالم پی‌برد، او هرگز از من جدا نمی‌شود و من

۱ - *B. G.* VI, 20

yatra caivātmanātmānam pas'yannātmani tuṣyati

۲ - *B. G.* VI, 23

۳ - *B. G.* VI, 28

٤ - *B. G.* VI, 29

٥ - *B. G.* VI, 30

yo mām pas'yati sarvatra sarvam ca mayi pas'yati tasyāham na pranas'yāmi sa ca na me pranas'yati

ازاو دورنمی‌شوم، چه ذات او با ذات من یکی است و دراین مقام، ذات‌آدمی بخود آدمی رخ می‌نماید[۱].

در این مقام اتحاد عابد و معبود، یوگی از یک سو به‌حق اتصال یافته وبه مبدأ پیوسته است، و از سوی دیگر هنوز در کثرات است ولی چون در همه‌چیز و همه جا، تجلیات رخ معبود را می‌بیند و خویشتن را پرتوی از نور الهی می‌یابد، از این رو، خود را از سایر موجودات جدا نمی‌داند و همه چیز و همهٔ موجودات را بانگاهی یکرنگ و یکدست و متجانس می‌نگرد، زیرا پرده و حجابی که بین او و معبود سایه افکنده بود، از میان رفته و او خود محور دائرهٔ گیتی گردیده و تضادی بین «تو» و «من» نمانده‌است. آنکه در این مقام قرار یافته، خوب و بد، سردی وگرمی و کلیهٔ تضادها را باهمان معیارتجانس ویکرنگی می‌سنجد و می‌بیند و این طریق را «یوگای همانندی» (sāmya) می گویند.

در «گیتا» کلمهٔ «یوگا» معنی ومفهوم خاصی ندارد. اینست که نمی‌توان از آن تعریف قاطعی داد. واژهٔ «یوگا» گاهی به «کارمایوگا» (karma yoga) یا «یوگا» و طریق عمل اطلاق شده، گاهی به‌طریق عشق و محبت (bhakti)، گاهی به‌طریق معرفت و اشراق (sāṃkhya yoga)، ولی صفت مشترک تمام این مفاهیم گوناگون، همان پیوست و اتصال به‌معبود ازلی است.

مبحث حبس دم (prāṇāyama) که یکی از ارکان یوگای کلاسیک «پاتانجالی» است در «گیتا» چندان نقشی ندارد و فقط در برخی از ابیات از آن چون طریق «قربانیِ باطنی» یاد کرده‌اند. «گیتا» می گوید: برخی از یوگیان اشیای مادی را در راه‌خدایان قربانی می کنند. پاره‌ای دیگرخویشتن رابوسیلهٔ خویشتن در راه‌آتش برهمن (brahmāgni) قربانی می کنند (upajuhvati)[۲] گروهی حواس را درراه آتش تزکیه نفس قربانی می کنند[۳] (saṃyamāgni). جمعی دارائی و ریاضت را قربانی می کنند

---

۱ - *Bhagavad - Gītābhāṣya*, VI, 30

۲ - *B. G.* IV, 25

۳ - *B. G.* IV, 26

و برخی معرفت « وداها » را قربانی می کنند و گروهی دمهای حیاتی (prā*n*as) را قربانی حق می کند ، و به حبس دم می‌پردازند و غیره.

مراداز این ابیات، اشاره به همان قربانیِ باطنی است که در فصل «اوپانیشادها» مذکور شد. یعنی بعلت گرایش به‌واقعیتهای باطن ، و تغییر مرکز ثقل از ظاهر به‌باطن، وازشریعت به‌طریقت، قربانیِ ظاهری «ودائی» مبدل به‌قربانی درونی شد، واعضای جسم انسان جایگزین آن اشیائی شد که در قربانی واقعی بکار می‌رفت. حبس دم در «گیتا» فقط به‌معنی قربانی باطنی آمده است. درحالیکه در یوگای «پاتانجالی» حبس دم، یکی از اعضای هشت گانهٔ «یوگا» است و یوگیان از دیرباز، برارتباطی که بین مراتب آگاهی و تنفس هست واقف گردیدند و تنظیم تنفس و متوقف کردن دوجریان دم فرو بردن و دم‌برآوردن را عاملی بس مؤثر در ایجاد یکپارچگی ویکنواختیِ مراتب ذهنی پنداشتند و طریق بکار بستن آنرا نیز بررسی کردند.

ازآنچه گفته شدبرمیآید که یوگای « گیتا » با یوگای«پاتانجالی» متفاوت‌است. یوگای « پاتانجالی» خود متأثر از یوگای بودائیان است. درحالیکه در « گیتا » یکچنین تأثیری را مشاهده نمی کنیم ، و نه‌می‌توانیم یوگای « گیتا » را با یوگائی که‌در برخی‌از «اوپانیشادها» ازقبیل «آمری تانادا» (am*r*tanāda) و «آمری‌تابنیدو» (am*r*ta - bindu) که‌بطور کلی به« اوپانیشادهای » یوگا معروف‌اند، مقایسه‌بکنیم. یوگای «گیتا» حتی باآداب یوگائی که درحماسهٔ بزرگ (مهابهاراتا)ذکرگردیده، متفاوت است. فقط دررساله‌های « پانچاراترا » (pañcarātra)، اثرآئین « بهاگاواتا» است ، که مفهوم یوگای « گیتا » به‌معنی تسلیم به‌ارادهٔ خداوند ، دیده می‌شود و به‌نظر « داسگوپتا » احتمال دارد که « گیتا» و « پانچاراترا » از مبدأ مشترکی سرچشمه گرفته و مربوط به سنن مشابهی باشند.

طریق کردار (karma yoga)

یوگابرسه قسم‌است که‌عبارت‌است‌ازیوگای معرفت (sā*m*khya - jñāna yoga)

یوگای عشق‌ومحبت (bhakti yoga) و یوگای کردار (karma yoga) . طریق معرفت در مبحث «سانکهیا» ویوگا بحث شد، حال به‌طریق کردار می‌پردازیم. «کریشنا» در فصل‌سوم «گیتا» می‌گوید: «درآغاز (خلقت) ای «ارجونا» من‌طریق دوگانهٔ عبادت را بیان داشتم» (dvidhā niṣṭhā purā proktā mayā) [1] یکی طریق معرفت برای فرزانگان‌است (jñāna yoga) ودیگری طریق کرداربرای یوگیان (karma yoga). این دوطریق کردار و معرفت را بترتیب طریق فعالیت (pravṛtti) و عدم فعالیت‌یا اعراض از فعالیت (nivṛtti) نیز می‌گویند.

«نی‌ویریتی»، عدم‌فعالیت یا پرهیز ازکردار، تجردی است که براثر فرزانگی ومعرفت یعنی «سانکهیا» (sāṃkhya) تحقق می‌پذیرد وبهمین‌علت است که این‌دو کلمه یعنی معرفت (sāṃkhya) واعراض‌از فعالیت و عمل (nivṛtti) مترادف‌هستند. «کریشنا» می‌افزاید: «ازعدم انجام دادن کردار (karmaṇām - anārambhāt) به‌تجرد ازکردار (nais'karmya) نمی‌توان رسید. صرفاً از خلوت‌گزینی و ترک دنیا (saṃnyasana) کمال (siddham) تحقق‌نمی‌یابد[2]». غرض‌این که گیتابه‌تلفیق‌دورویه مذکور معتقد است و می‌پندارد فقط با انجام دادن اعمال است (وظائف شرعی) که انسان اعمال را زیرپای می‌نهد واز آنان بی‌نیاز می‌گردد. زیرا بقول «گیتا» بدون انجام‌دادن فعلی (akarmakṛt) حتی‌لحظه‌ای نیز نمی‌توان قرار داشت[3] وکلیهٔ افعال وکردارها بعلت سه‌جوهرتصاعدی و انبساطی و نزولی، بی‌اراده، به‌فعل می‌گرایند وهیچ امری مادام که در قلمروطبیعت و نیروی گردانندهٔ آن باشد، آنی قرار نمی‌یابد و همهٔ امورمتحرك به‌حرکت لاینقطع‌است و فقط دانایانی که خویشتن را از استیلا و اقتدار سه نیروی طبیعت خلاصی بخشیده‌اند، می‌توانند به مقام تجرد ازکردار (nais'karmya) نائل آیند.

۱ - *B. G.* **III,** 3
۲ - *B. G.* **III,** 4
۳ - *B. G.* **III,** 5

«کریشنا» می‌افزاید: «پس آنچه را که باید انجام بشود (یعنی وظیفهٔ اجباری وشرعی) (kārya) بدون دلبستگی بدان، (asaktah) همیشه انجام بده. زیرا مردی که بدون دلبستگی کاری انجام دهد، به‌مقام ممتاز (param) می‌رسد[۱]».

سپس «کریشنا» برای آنکه مخاطب خود را متنبه کند می‌افزاید: «ای ارجونا در این سه جهان (triṣu lokeṣu) برای من هیچ کاری که باید انجام‌پذیرد، نمانده (na me kartavyam asti) و نه چیزی مانده که تا حال بدست نیامده (anavāptam) و نه‌چیزی مانده که باید بدست آید (avāptayam) ولی من باوصف این به فعل می‌گرایم[۲] (varta eva ca karmaṇi)، چه اگر از فعالیت بازمانم یعنی توجهی باین عالم نداشته باشم، هستی این دیر کهن به‌مخاطره می‌افتد، نظام وهیأت کیهان از هم می‌گسلد، نظام طبقاتی دگرگون می‌شود و موجودات منهدم می‌گردند[۳].

نظام عالم بدانگونه است که هرکس در مرتبهٔ موافق با امکانات وجودی خود قرار یافته و این هم‌آهنگی را نظام شخصی (svadharma) می‌گویند. هرفردی ازافراد می‌بایستی طبق احکام این ناموس شخصی، کارانجام دهد، وچون «ارجونا» متعلق به طبقهٔ سلحشوران است، وی نیز موظف است که از احکام طبقهٔ خود تبعیت کند و برای حفظ ناموس و شریعتی که به‌مخاطره افتاده به‌جنگ و ستیزه برخیزد و در این جهاد شرکت جوید. «کریشنا» می‌گوید: پیروان طریق کردار بایستی جملهٔ افعال و کارهای خود راmتوجهٔ من بسازند و خویشتن را مستغرق در تفکر راز درون بگردانند و بدانند که فاعل کلیهٔ افعال منم. فعل ازمن است و بمن می‌انجامد و آدمیان آلتی بیش نیستند و چون این بدانند و به‌نتیجهٔ کردار علاقه‌ای

---

۱ - *B. G.* III, 19

tasmādasaktah satata*m* kārya*m* karma samācara asakto hyacaran karma paramāpnoti puruṣah

۲ - *B. G.* III, 22

۳ - *B. G.* III 24

نخواهند ورزید و دیگر کار و عمل ، آنان را آلوده نخواهد ساخت و همانطوری که گُل نیلوفری روی آب نشسته و ازگزند آن در امان است ، بهمانگونه نیز آدمیان ازگزند کردار و از میوه‌های خوب و بد آن ، در امان خواهند بود و آنان را دیگر حاجتی به‌نتیجهٔ عمل نخواهد بود .

عطش‌حیات، شهوت، حرص‌وآز است که‌اعمال راپلید می‌سازد وآلوده می کند . بدانگونه که دود آتش را احاطه می کند (vahni dhūmena āvriyate) ، همانطوری که گردوغبار آئینه را کدر می کند (ādars'ah malena) ، بهمانگونه نیز طمع و آز معرفت را می‌پوشاند[۱] و آتش خاموشی ناپذیر (duṣpūre*n*ānalena)[۲] این خواهش است که آدمی را در بند زندان تن اسیر می گرداند .

« کریشنا » در فصل چهارم می گوید : « نه اعمال مرا آلوده می‌سازند و نه من دلبستگی‌ای به‌نتایج آنان دارم (na me karmaphale sp*r*hā)، هرآنکس که مرا چنین عبادت کند ، از بند کردار آزادخواهد شد[۳] . یعنی به‌قول « شانکارا » خواهد دانست که فاعل هیچ فعلی نیست بلکه فاعل واقعی کس دیگری است و اگرافعال واعمال را منفک از فاعل واقعی که حق است بداند، میل و خواهش از او سلب می‌شود وهمین بی‌علاقگی و بی‌نیازی موجب فروتنی و خاکساری می گرددوآتش آگاهی و انیت خاموش می‌شود و چون این‌آتش فرو نشست، اعتقاد باینکه اینکار را من انجام میدهم ، نیز از بین می‌رود ، در نتیجه آدمی بااینکه مشغول به کار است (karmāni abhipravṛttah) هیچ کاری انجام نمی‌دهد (naki*m*cit karoti)[٤] و این هنرِ ممتاز بی‌نیازبودن ازنتایج کردار را« هنریوگا»(yoga karmasu kaus'alam)[٥]

۱ - *B. G.* III, 38

۲ - *B. G.* III, 39

۳ - *B. G.* IV, 14

٤ - *B. G.* IV, 20

۳ - *B. G.* IV, 50

می گویند. یعنی پیوستگی به‌نفس عمل ونه به‌میوه‌های خوب و بدآن (mā phaleṣu kadācana)[۱].

هیچگاه نباید سبب تولیدنتایج عمل بود (mā karmaphalahetuh)[۲]. هرآنکس که ازدلبستگیها منزه شد و پیروزی و شکست (siddhyasiddha)[۳] را یکسان دید، در هنر یوگا که همانندی و تجانس ذهن در قبال تضادها است، استقرار می‌یابد و نتیجهٔ بی‌نیاز بودن، وعدم دلبستگی به کردار، دراینست که شخص از بندباز پیدائی رها می گردد و به‌مقامی که ورای پلیدیهای این عالم ناسوتی است، دست می‌یابد و «همانطوری که‌لاك پشتی اعضای بدنش را در خود جمع می کند، بهمانگونه‌نیز (آنکه به‌مقام تجریدوتفریدرسیده) حواس راازمدرکات‌حواس (indriyāni - indriyārthebhyah) برمی کشد[٤]». «وآنچه شب (غفلت) است از برای همه موجودات، اندر آن عارف (آنکه ضبط حواس کرده) (samyamī) شب‌زنده‌داری می کند (jāgarti) و آنچه روز است برای همگان، آن شب است به دیدهٔ جهان بین عارف (pas'yato muneh)[۵]».

در واقع هدف «گیتا» ترکیب وتلفیق‌طریق‌عمل‌وعدم‌عمل (pravrtti - nivrtti) است. عدم کرداربه‌تنهائی ملاك نمی‌تواند شد،زیرا امکان‌داردانسان ظاهراً مرتکب هیچ عمل ناشایسته‌ای نشده باشد ولی افکارش پلید باشد. آنچه آدمی را در این جهان‌آلوده می‌سازد، صرف عمل نیست، بلکه نیتی است که محرك آن عمل بوده است. اگر نادانی ازانجام دادن اعمال امتناع کند در واقع عمل مثبتی انجام داده

۱ - *B. G.* II, 47

۲ - *Ibid.*

۳ - *B. G.* II, 48

٤ - *B. G.* II, 58

۵ - *B. G.* II, 69

yā nis'ā sarvabhūtānām tasyām jāgrati samyamī yasyām jāgrati bhūtāni sā nis'ā pas'yato muneh

است، درحالیکه افعال عارفانی که از نتایج کردار بی‌نیاز شده‌اند، خود این افعال، همان پرهیز واقعی از کردار است. پس آنچه عملی را خوب یا بد جلوه می‌دهد علل ظاهری آن نیست بلکه فقط علل باطنی و ذهنی است که کیفیت اعمال را تعیین می‌کند.

اگر در پس افعال و کردار، خودخواهی و سودجوئی نباشد، اعمالی که مرتکب می‌شویم کوچکترین اثری نخواهد داشت، و بهمین دلیل است که «کریشنا» «ارجونا» را به‌جنگ دعوت می‌کند، چون این جهاد برای «ارجونا» در واقع ترکیب دو طریق «تلفیق یافته» کردار و معرفت است. از یک سو جهاد، وظیفهٔ شرعی اوست و احکام نظام طبقاتی چنین وظیفه‌ای را باو تکلیف کرده است، از سوی دیگر، وی اگر تعلیمات «کریشنا» را بی‌آموزد و به‌مقام معرفت برسد در واقع به‌مقام تجرد از کردار (nais'karmya) یا به‌مقام «عدم‌فعالیت» (nivṛtti) که مترادف بافرزانگی است ممتاز گردیده، و چون این مقام در دلش مستولی شود، او دیگر تحت نفوذ تأثرات کردار نخواهد بود، و اگر هزاران سپاه را هم هلاک کند و از پای درآورد کوچکترین گناهی مرتکب نشده است، زیرا در این مقام، محرکی که مسبب این عمل بوده، عاری از حرص وطمع و منفعت جوئی و خودخواهی بوده است و بقول «شانکارا» گناه «ارجونا» که از جنگیدن امتناع می‌کرد در این بود که می‌پنداشت این «خویشاوندان از آنِ من هستند و من از آن آنها[1]»، درحالیکه این احساس ناشی از خودآگاهی وی بوده‌است. زیرا هرآنکس که خود را ضارب می‌پندارد وهرآنکس که خود را مضروب می‌انگارد هردو در خطا هستند، چه «خود» نه‌ضارب است و نه مضروب.

اجرای وظائف شرعی و مراسم قربانی در بهاگاوات گیتا

مکتب «می‌مانسا» می گوید: «وظیفهٔ شرعی (dharma) آن امری است که

۱ - *Bhagavad Gītābhāṣya*, II, 10

مبنی بر حکم ودائی است و آدمی را بسوی مطلوب (artha) راهبراست[1] ». طبق مکتب « می‌مانسا » (mīmāmsa)، غایت قربانی وصول به‌هدف مطلوب است و این هدف از آن جهت مطلوب است که بواسطهٔ آن، آذمی آرزوهای خود را برمی‌آورد و خوشبخت و کامیاب می‌شود.

مکتب « نیایا » در تأیید همین روش معتقد بود که انگیزهٔ واقعی قربانیها، همان میل برآوردن نذرها وآرزوها است. « گیتا » این مفهوم قربانی و وظیفهٔ شرعی را نپذیرفت و قربانی را پیوندی بین خالق و مخلوق یافت که بموجب آن، تعاون متقابلی بین خدایان و انسانها تحقق می‌یافت.

آئین نیایش باعث می‌شود که باران رحمت ببارد. از باران طعام بوجود می‌آید (parjanyāt annasambhavah)[2] وقربانی را ازبرای سودومنفعت شخصی انجام نمی کنند، بلکه نعمتی‌را که خدایان ارزانی می‌دارند برای همگان است. چنانکه « گیتا » می گوید: آنهائی که طعامِ قربانی را از برای خود می‌پزند، گناهکارانی هستند که گناه می‌خورند[3].

اعتقاد کلی در « گیتا » این بود که سعادت وخوشبختی مردم مبتنی برحاصلخیزی زمین است ومحصول راهم باران تأمین می کند و باران هم مرهون مواهب خدایان است وخدایان هنگامی نعم‌آسمانی و فراوانی‌را ارزانی می‌دارند که‌آدمیان ازبخشیدن قربانیهاغفلت نورزیده‌باشند. اگرآدمیان خدایان‌رابستایند، خدایان نیزانسانهاراخواهند ستود وبراثراین نیایش متقابل، فضیلت ممتاز (param s'reyah) حاصل خواهد شد[4]. « گیتا » می گوید: اگر خدایان از قربانیهای شما راضی شوند آرزوهای شما را بر خواهندآورد (iṣṭān bhogān hi vo devā dasyante)[5].

---

۱ - *Mīmāmsa Sūtra*, I, 2 : codanā lakṣano'rtha dharmah

۲ - *B. G.* III, 14

۳ - *B. G.* III, 13 : bhuñjate te tvagham pāpā ye pacantyātmakāranāt

٤ - *B. B.* III, 11

۵ - *B. G.* III. 12

قربانی هستهٔ تعلیمات ودائی بود و « ودا » نیز از منشأ فیضی بخش برهمن بوجود آمده بود[1]، پس دائره پیوسته‌ای از برهمن به‌قربانی، از قربانی به‌نعمتهای خدایان، و ازنعم خدایان به سعادت و کامیابی آدمیان، موجود است وهرآنکس که این گردونهٔ بگردش درآمده را (pravartitam cakram) دنبال نکند(na-anuvartayati) در بند حواس محصور می‌ماند و بیهوده زیست می‌کند[2].

«ایده‌آل» قربانی در «گیتا» با « می‌مانسا » متفاوت است. درحالیکه مکتب « می‌مانسا » در قربانی، انگیزه‌ای جز سودجوئی نمی‌یابد، « گیتا » برکت قربانیها را برای همگان می‌خواهد و انجام دادن مراسم عبادی را ضرورتی خلل‌ناپذیر، برای گرداندن چرخِ هم‌بستگی آدمیان و خدایان، تشخیص می‌دهد و معتقداست که بموجب رضایت متقابل آنان، نظام عالم غیب و شهادت برقرار می گردد و شکاف بین زمین و آسمان از میان می‌رود.

فلسفهٔ رساله های « براهمناها » متکی بر آئین نیایش بود. در آغاز، آفرینش جهان براثریک « قربانی جهانی » پدیدآمد. شهریار مخلوقات « پراجاپاتی » خودرا فدای عالم کرد و اعضای پراکنده او، هریک مبدل به‌قسمتی از جهان شد. در قربانی ودائی، ساختمان محراب آتش و مراسم مربوط بآن، نوعی« بازسازی » جسمِ پراکندهٔ « پراجاپاتی » تعبیر شده است. درفلسفهٔ « اوپانیشادها » چنانکه دیده شد، این قربانیِ ظاهری معنی رمزی و باطنی (pratīka - upāsanā) بخود گرفت و اعضای داخلی انسان مبدل به‌اشیائی شد که در قربانی واقعی بکارمی‌رفت. « گیتا» نیز تاحدی از این آئین باطنیِ قربانی پیروی می کند و می گوید: قربانی برهمن

1 - *B. G.* III, 15

« بدان که مراسم عبادی از برهمن بوجود می‌آیند و برهمن نیز از ذات فناناپذیر(حق) ظاهر می‌شود. پس برهمن که درهمه‌جا حاضر است، همواره برقربانی استوار است » :

karma brahmodbhavam viddhi brahmākṣarasamudbhavam tasmāt sarvagatam brahma nityam yajñe pratiṣṭhitam

2 - *B. G.* III, 16

است، ونثارهدایائی چون کرهٔ پاك (havih)، برهمن‌است، واین‌قربانی را خودبرهمن به آتش برهمن تقدیم می کند[۱]. قربانی را گاهی قربانی خدایان (daiva yajña)، و گاهی قربانی حواس به آتش تزکیهٔ نفس (saṁyamāgni)[۲]، یا قربانی وداها (svādhyāya yajña) وغیره نام‌نهاده‌اند، و بطور کلی قربانیها درفصل‌چهارم «گیتا» پنج قسم‌اند: ۱- قربانیهای مادی (dravyayajña) در این.قربانی، دارائی وثروت و اشیاء مادی را نثارخدایان می کنند. ۲- قربانی حواس و ریاضت (tapoyajña). ۳- قربانی «یوگا» (yogayajña)[۳]. در این قربانی سالك دم‌های حیاتی (prāṇa) وحبس‌دم و تجرداز محسوسات (pratyahāra) راقربانی‌آتش‌حقیقت درون[٤] می کند. ٤- قربانی وداها و احکام شرعی، این قربانی شامل قرائت سرودهای «ریگ‌ودا» و سایر آثار مقدس (s'astra) سنت هندو است[٥]. ٥- سرانجام قربانی علم و معرفت (jñāna yajña)[٦].

کلمهٔ قربانی‌در «گیتا» به‌مراتب گوناگون قربانی منسوب است، دراین‌قربانی پنجگانه، نوعی تکامل وجودی وقوس‌صعودی، برای وصول به‌واقعیت مطلق دیده می‌شود. ازقربانی مادی تا قربانی علم و معرفت، انسان مدارج و مراتب عروجی وجودی را می‌پیماید، و این سیر تکامل معنوی که در جهت طولی مراتب وجود، منعکس گردیده، ازلحاظی نیز، گرایش تدریجی قربانی به‌واقعیت‌های درونی است و غایت آن اتحاد و وصال با ذات نامتناهی برهمن است. باطنی گشتن قربانی از طرف دیگر، معرف آنست که انسان رفته رفته از شریعت (مراسم عبادی و قربانی

۱- *B. G.* IV, 24

۲- *B. G.* IV, 26

۳- *B. G.* IV, 28

٤- S'ankara : *Bhagavad-Gītābhāṣya*, IV, 28

٥- *Ibid*

٦- *B. G.* IV, 28

مادی) روی می گرداند و به‌تدریج به‌طریقت و حقیقت که راز درون وشکفتگی اسرار باطن است روی می‌آورد.

در پایان می‌توان گفت که «گیتا» نه پیرومکتب «می‌مانسا» و نه‌پیرومکتب «ودانتا» است ـ که کوچکترین اعتنائی به‌مراسم عبادی نمی‌ورزد وفقط راه معرفت را درخور اعتناء می‌داند وطریق کردار راخوارمی‌پندارد ـ بلکه «گیتا» راه میانه‌ای برگزیده است که درآن انسان هم باید به تجرد نفس، و معرفت به خود نائل آید و هم درعین حال، احکام شرعی را مراعات بکند و به ناموس ایزدی وفاداربماند.

معاد

مبحث جاوید بودن روح در «گیتا» به‌نحو آشکاری بیان شده، بدون تردید «گیتا» این مبحث را از آئین «اوپانیشادها» گرفته است. در فصل دوم این رساله به این مطلب صراحتاً اشاره شده و «گیتا» می گوید: نه‌اینکه ما هرگز نبوده‌ایم، نه‌اینکه در آینده هم نخواهیم بود[1]. یعنی ما همیشه وجود داشته و از ازل نیز بوده‌ایم. آتمان نه‌بوجود می‌آید و نه می‌میرد و نه‌از نیستی‌به‌هستی می گرایدبلکه همواره وجود داشته و تغییر ناپذیر و لم‌یلدولم یولد است و هنگام انهدام جسم از میان نمی‌رود و باقی است. هیچ چیزی در آن تأثیر نمی کند. سلاحها آنرا نمی‌شکافند و آتش را نمی‌سوزاند. آنچه وجود ندارد موجود نمی‌تواند شد (nāsato vidyate bhāvah) وآنچه وجود دارد غیر موجود نمی‌تواند شد (nābhāvo vidyate satah)[2].

قانون علیت ـ این گفتهٔ اخیر مبین آنست که نه‌چیزی از میان می‌رود و نه چیزی بوجود می‌آید، بلکه خلقت بمنزلهٔ معلولی است که در خود علت مستتر بوده است (satkāryavāda) و خلقت بعبارت دیگر یعنی به‌فعلیت درآمدن معلولی که در

۱ - *B. G.* II, 12

۲ - *B. G.* II, 16

علت بالقوه موجود بوده است. این قانون علیت را مکتب «سانکهیا» ابداع کرده است. مکاتب دیگر فلسفی هندو ازقبیل «ودانتا» و «نیایا ـ وی شیشیکا» نظرات دیگری در بارهٔ قانون علیت دارند که در آخر فصل «مکتب نیایا» مورد بحث قرار گرفته است.

پس «گیتا» بدون آنکه صراحتاً اعلام بدارد، قانون علیت «سانکهیا» را پذیرفته است و بدین ترتیب به نظر «گیتا» آفرینش بمنزلهٔ بفعلیت درآمدن همان معلولی است که درعلت‌العلل بالقوه موجود بوده، و انحلال درحکم بازگشت این معلول به علت، و پیوست به اصل است.

مراتب هستی - کلیهٔ مراتب هستی متصل به‌حق است. جسم انسان دوران کودکی وجوانی وپیری راطی می کند وسپس مرگ فرا می‌رسد که‌نوعی دگرگونی صورت است و روح از مرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگر هستی انتقال می‌یابد و لباس جدیدی می‌پوشد و همانگونه که افراد لباسهای کهنه را از تن درمی‌آورند و لباس نوی بتن می کنند، روح نیز که فناناپذیر است، جسم کهنه را از خود رها می کند و جسم و قالب تازه‌ای اختیار می‌نماید. اگر سلسلهٔ مراتب هستی را همچون خط عمودی تصور کنیم،آن رشته‌ای که‌از مبدأ تا جهان کون و فساد، همهٔ موجودات ودرجات آفرینش‌را بخود متصل می‌سازد ومی‌پیوندد ومانند شعاعی از خورشید جدا می گردد، همان اصل فناناپذیر و پایه واساس موجودات است، و تغییرات و تبدیلات بمنزلهٔ خطوط افقی‌ای هستند که این شعاع عمودی را قطع می کنند و قائم بر آن هستند.

مرگ و زایش را می‌توان نوعی معادلهٔ ریاضی تصور کرد: «هرآنچه بوجود می‌آید محکوم به‌فنا است و هرآنچه معدوم‌می گردد باز بوجود می‌آید». تسلسل این پیدایش‌ها و خاموشی‌های پی‌درپی، همانا چرخ بازپیدائی و «سامسارا»است. از مبدأ تا موجودات زنده و عالم مادی و ازعالم مادی تا برهمن دو حرکت متضاد موجود است که بموجب یکی، امواج آفرینش از دریای غیب به ساحل هستی می‌شتابند وبموجب دیگری‌اشیاء وهستیهاد گرگونه می‌شوند و درطلب اصل خویش

صور نوی بخود می گیرند، واز مراتب مادون به‌مراتب مافوق خود انتقال می‌یابند و قوس صعودی را بتدریج طی می کنند و سرانجام به‌مبدأ می پیوندند و این دو حرکت متضاد را در فلسفه های هندو، آفرینش (sṛṣii) وانحلال (pralaya) می گویند.

بدیهی‌است که موجودات برحسب مدارج قرب وبعدازمبدأ ،مقامات گوناگونی دارند و سیر تکامل و پیشرفت، درسطح افقی گسترش نمی یابد بلکه آن تصاعد و ارتقاء درسطح عمودی است و هرآنکس که به‌کمال برسد ، بقول « گیتا » به هدف مطلق (paramāmgatim) که اصل ناپیدا (avyakta) و فناناپذیر (akṣara) عالم است راه می‌یابد و دیگر بار بدین جهان باز نمی گردد[1].

راه خدایان و نیاکان - « گیتا » نیز مانند « اوپانیشادها » به دو راه خدایان (devayāna) و نیاکان (pitṛyāna) اشاره می کند. در « چاندوگیا اوپانیشاد » (Chānd. Up. V, 5, 1 - 2) ازآن سخن به‌میان‌آمد . این دو را، راه شمالی (uttarāyana) و جنوبی (dākṣināyana)[2] نیز می گویند.

« گیتا » این دو طریق را چندان روشن نکرده است. ولی می‌توان تصور کرد که‌این دوراه، اشاره به‌سیر ارواح در سلسلهٔ مراتب هستی است و مربوط به مبحث معاد است. آنهائی که بعد از بطلان جسم ، راه نیاکان را در پیش می گیرند ، یکچندی در ماه اقامت می گزینند و پس از مصرف و اتمام اندوختهٔ فضائلی که در قید حیات خاکی خود ، بدست آورده بودند ، باز به‌زمین برمی گردند. آنهائی که راه خدایان را در پیش می گیرندبه‌بارگاه ایزدی راه می‌یابند و دیگربار به‌زمین برنمی گردند. راه خدایان راهی‌است که«اگنی» خدای‌آتش درسرودهای «ریگ‌ودا» می‌پیموده و آتش پاك قربانی را به‌خدایان می‌رسانده است.

«گیتا» دربارهٔ مرگ و زندگی می گوید: « مرگ هرآنچه بوجودآمده ، حتمی

۱ - *B. G.* VIII, 21

۲ - *B. G.* VIII, 24 - 25

است و پیدایش دوبارهٔ هرآنچه که درگذشته قطعی است[1] ». این بند ما را به یاد یکی‌از حقایق شریف چهارگانهٔ بودائی می‌اندازد که می گوید: « هرآنچه که‌به هستی می گراید محکوم به‌فنا است ». ولی باید متذکر بود که « گیتا » به سلسلهٔ علل و معلولات دیگربودائی اشاره نمی کند و فقط می گوید که دلبستگیها ، منشأ و ریشهٔ کلیهٔ مصائب روزگار اندوهمین دلبستگیها از طرف دیگر ایجاد تأثراتی می کنند و باعث می‌شوند که آدمی درگردونهٔ بازپیدائی سرگردان بماند. مبحث رنج و مبدأ رنج ، و طریق فرونشاندن آن ، در « گیتا » مطرح نشده ، اما « گیتا » مانند سایر ادیان ومکاتب فلسفی‌هند، قانون « کارما » یعنی عمل ومکافات عمل را می‌پذیرد وبرخلاف آئین‌بودا که شخصیت انسان را متشکل ازگروه عناصری چند می‌پنداشت و به اصل ثابتی معتقد نبود ، « گیتا » بدون چون و چرا آئین آتمان را می‌پذیرد و براصالت آن صحه قبول می‌نهد.

قانون کارما در گیتا - در بارهٔ قانون کارمادر « گیتا » داسگوپتا می گوید: در « گیتا » دو نظر متناقض دربارهٔ « کارما » وجود دارد ، یکی اینست که « کارما » علت ناهمواریها و عدم تساوی در زندگی است و دیگری آنست که « گیتا » برای کارهای خوب وبد، هیچگونه ارزشی قائل نمی‌شود. تنها راهی که‌بیاری آن می‌توان این دو طریق را آشتی و تلفیق داد ، اینست که بپنداریم « گیتا » به‌واقعیت عینی خوب و بد(puṇya - pāpa) اعتقاد ندارد. اعمال بخودی خود ، نه‌خوب‌اند ونه بد. فقط نادانی وحماقت ماست که‌آنان‌راخوب وبد می‌پندارد. فقط‌تعلقات ودلبستگیهای ماست که باعث می‌شود که کرده‌های ما نسبت‌بخودمان نتایج ناپسندیده ببار آورند و در نظر ما آلوده به گناه جلوه کنند. حتی انجام دادن عمل ناپسندیده‌ای را چون کشتن خویشاوندان درمیدان کارزار ، که ظاهراً می‌بایستی گناهی‌ببارآورد، نمی‌توان جرم بحساب آورد ، درصورتی که این عمل را بنا به‌احکام شرع انجام داده باشیم

1 - *B. G.* II, 27

ولی اگرهمان عمل بادلبستگی صورت پذیرد، گناه تلقی خواهد شد. مسألهٔ اخلاق در «گیتا» امری است نسبی و شخصی[1] ولی این صفت شخصی بودن و نسبی بودن کردار تاحدی محدود شده است زیرا ارزشهائی در گیتا وجود دارند که بایستی آنانرا چون اصول تغییرناپذیری پذیرفت مانند احکام شرعی یا نظام طبقاتی، واگر عملی را براساس احکام شرع انجام دهیم ولوآنکه در ظاهر ناپسندیده و حتی حرام باشد ثواب خواهد بود و فاعل آن مرتکب کوچکترین گناهی نخواهد شد.

راه رستگاری - مسألهٔ آزادی در «گیتا» گریز وفرار ازگردونهٔ باز پیدائی است و به سه‌طریق صورت می‌بندد: ۱- راه معرفت و فرزانگی. ۲ - طریق کرداریعنی انجام تکالیف وبی‌نیازساختن خود از نتایج آن. ۳ - طریق عشق که التهاب و جذبهٔ عرفانی و پیوند عابد ومعبود است.

پیوستگی خالق ومخلوق

منشأء یکتاپرستی «گیتا» را می‌توان درسرودآفرینش «ریگ‌ودا» که معروف به«پوروشاسوکتا» است (puruṣa sūkta)[2] یافت و در آنجا چنین آمد: «یک‌چهارم (پوروشا) این موجودات‌اند. سه‌چهارم او ابدیت آسمانها است» (amṛtamdivi). همین‌موضوع در «چاندوگیااوپانیشاد» و (Chānd. Up. III, 12, 6) و «می‌ترایانی اوپانیشاد»[2] (Mait. Up. VI, 4) نیز عنوان شده است ومی گویند: «سه‌چهارم برهمن، ریشه‌های اواست در پالا (ūrdhva - mūlamtripād brahma). در «کاتااوپانیشاد» عالم غیب و شهادت را به‌درختی مقایسه می کنند و «اوپانیشاد» می گوید: «این درخت «آشواتا» ابدی است و ریشه‌های آن در بالا و شاخه‌های آن در پائین است. وآن پاك است و آن برهمن است وآن را اصل جاوید گویند[3]».

بکار بستن تمثیل درخت به‌حقایق جهانشناسی مخصوص تمدن هندو نیست

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol. II, p. 522

۲ - *R. V.* X, 90, 1

۳ - *Kaṭha. Up.* VI, 1

و ما آنرا در اکثر تمدنهای دیگر می‌یابیم. «دانته» (Dante) در کمدی الهی افلاک را همچون تاج درختی می‌پندارد که ریشه‌هان آن بسوی آسمان برافراشته‌اند[۱]. در علم‌الاساطیر «اقوام تتونیک» (Teutonic) این درخت را «ایگدراسیل» (Yggdrasil) می‌نامند، که ریشه‌های آن در قعر زمین یعنی در عالم دوزخ فرو رفته است وچشمهٔ معجزه‌آسائی از کنارآن روان‌است (völuspā, 19). ابن‌عربی در رسالهٔ «شجرة الکون» جهان را مانند درختی تصور می‌کند که ازتخم کلمهٔ مقدس «کونُ» بوجود آمده و رسول‌الله (ص) که‌نور حقیقت محمدیه‌است، ریشه و میوهٔ آن درخت جهانی است[۲]. این درخت اغلب به‌معنی «محور جهان» (axia - mundi) در مرکز و ناف زمین مستقر است.

درخت واژگون - «گیتا» برای نشان دادن رابطه آفریده و آفریننده به‌تمثیل درخت واژگون[۳] متوسل می‌شود. درخت «آشواتا» را در «گیتا» چنین شرح می‌دهند: «دربارهٔ درخت «آشواتای» ابدی سخن می‌گویند درختی که ریشه‌های آن دربالا و شاخه‌های آن در پائین است (ūrdhva - mūlam - adhas'akham) و وداها برگهای آن هستند........ شاخه‌های آن بسوی بالا و پائین سر برمی‌آورند و سه جوهر [تصاعدی و ونزولی و انبساطی] آنرا می‌پرورانند (guṇapravṛddhāh)، مدرکات حواس، شکوفه‌های آن درخت‌اند (viṣayapravālāh) و درجهت پائین (adha) یعنی دردنیای‌آدمیان (manuṣyaloke) این درخت ریشه دوانیده (mūlāni - anusantatāni) و به‌اعمال آدمیان گره خورده و پیوسته‌است. (karmānubandhīni)». سپس «گیتا» می‌افزاید: «کسی صورت آغاز و انجام و گسترش این درخت را نمی‌یابد، بایستی

---

۱ - *Paradiso* XVIII, 28 sp.

۲ - A. Jeffery : «Ibn Al - Arabī's Shajarat Al - Kawn», *Studia Islamica*, No. X - XI, Paris, MCMLIX

۳ - A. K. Coomaraswamy : « The Inverted Tree » *Quaterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, 1938

با تبر نیرومند بی‌علاقگی (asanga s'astrena) این درخت «آشواتا» را که ریشهٔ محکم دارد، قطع کرد (chittvā) سپس آن مقامی را جستجو کرد که چون انسان بدان نائل آید (yasmin gatā) دوباره (باین جهان هستی) برنمی گردد¹.»

یکی از خصوصیات درخت «آشواتا» در «گیتا» اینست که این درخت ریشه‌هائی دوگانه دارد. از یک سو، ریشهٔ آن در دل آسمان بیکران فرو می‌رود و آن همان عالم غیب و برهمن است و از سوی دیگر، همان ریشه در دنیای آدمیان گسترانده شده و به اعمال آنها متصل شده است. «شانکارا» در تفسیر این بند می گوید: «چون برهمن بعلت نیروی ناپیدای خود یعنی «مایا» (māyā) بغایت لطیف است در زمان و علت‌العلل و ابدی و بزرگ است، آنرا «بالا» می گویند و ریشهٔ درخت می‌دانند»... سپس می‌افزاید «عقل وانیت شاخه‌های آن درخت‌اند که بسوی پائین سربر می‌آورند و چون شاخه های آن فانی هستند (na s'vah - apisthātā) آنرا درخت «آشواتا» (as'vatthah) می گویند». یعنی شاخه های این درخت هرلحظه از بین می‌روند و تجدید می‌شوند (ksana pradhramsinam).

«شانکارا» این درخت را درخت «سامسارا» یا «صیرورت» می‌نامد و می‌افزاید: «چون توهم «سامسارا» اززمانی بی‌آغاز بوده، از این رو درخت «سامسارا» را ابدی می‌دانند، زیرا قائم برسلسله پیدایشهای بی‌آغاز وبی‌پایان است و بدینجهت

---

۱ - *B. G.* XV, 1 - 4

uıdhvamūlamadhahs'ākhamas'vattham prāhuravyayam chandāmsi yasya parnāni .... adhas'cordhvam prasrtāstasya s'ākhāh gunapravrddhā viṣayapravālāh. adhas'ca mūlānyanusantatāni karmānubandhīni manuṣyaloke. na rūpamasyeha tathopalabhyate nānto na cādirna casampratîṣṭhā. as'vatthamenam savirūḍhamūlam asangas'astrena drḍhena chittvā. tatah padam tatparimārgitavyam yasmingatā na nivartanti bhūyah.

ابدی به‌نظر میرسد[1] ».

در بند (*B. G.* XV, 2) آمده « شاخه‌ها بسوی بالاو پائین سر برمی‌آورند ».

شانکارا می گوید: « مراد از پائین یعنی از آدم تا موجودات بیجان ، ومراد از بالا، یعنی ازآدم تابرهمن که پروردگار عالم است ومقاماتی که انسانهاهمچون پاداش برحسب کرده‌های خوب و بدپیشین خود ، تحصیل می‌کنند، بمنزلهٔ شاخه‌های این درخت‌اند وچون ازطرف دیگر، هرعملی که انجام دهیم واکنشی در برخواهدداشت، اینست که مدرکات حواس را همچون شکوفه‌هائی می‌دانند که بسبب شکفتگی تأثرات پیشین، روی شاخه‌های این درخت ظاهرمی‌شوند[2]. توضیح آنکه شاخه‌هاثمرهٔ کارهائی است که انسانها درقید زندگی‌های پیشین مرتکب شده‌اند.

ریشه‌های پائین درخت که پیوسته به‌عالم‌ناسوتی است ازکردار آدمیان تغذیه می کند وپرورش می‌یابد و بهمین‌جهت است که می گویند ریشهٔ‌آن به‌اعمال انسانها اتصال یافته است. باجمال تمثیل درخت کیهانی را در « گیتا » چنین می‌توان بیان کرد: « ریشه‌های‌آسمانی که در دل عالم‌غیبت فرو می‌رود، همان برهمن وعلت‌العلل عالم است، ریشهٔ نزولی، درعالم ناسوتی قرار می‌یابد و از تأثرات کردارگذشته که همچون شیرهٔ هستی بخش این درخت است، مایهٔ هستی می گیرد و پرورش می‌یابد و شکوفه‌هائی که روی شاخسارانش ظاهر می‌شوند ، اشاره به‌نتایج و ثمرهٔ اعمالی است که درقید حیات مرتکب شده‌ایم. حال‌آنکه شاخه‌ها، که‌نمودار سلسلهٔ مراتب هستی ازکثرات تا مبدأ است ، اشاره به مقاماتی است که انسان همچون پاداش

۱ - *Gītābhāṣya* XV, 1

kālatah, sukṣmatvāt, kara*n*atvāt nityatvāt mahattvāt ca urdhvam ucyate brahma avyaktamāyā s'aktimat tad mūlamasya iti . . . . avyaya*m* sa*m*sāramāyāmayam anādikālapravṛttatvāt sah aya*m* sa*m*sāravṛkṣah avyayah anādyantadehādisa*m*tā nāsr'ayahi suprasiddhah ,tam avyayam

۲ - *Ibid* XV, 2

برحسب کرده‌های نیک و بد خویش ، طی سرگردانی خود در گردونه بازپیدائی ، بدست می‌آورند.

نزول حق درعالم محسوسات - خداوند در «گیتا» فقط واقعیت درونی نیست بلکه واقعیتی است لایتناهی که ورای همه چیز است و به مصداق ریشهٔ درخت جهانی است. خداوند اساس و پایه جمله واقعیت‌های عالم است. ظهور عالم چون در آئین «ودانتا» ، تجلیات نیروی متخیله وتوهم جهانی یعنی «مایا» ، نیست، بلکه نوعی تکوین و پرورش از ریشهٔ برهمن است. ولی «گیتا» بارها خاطر نشان می‌سازد که ذات خداوند ورای این ریشه است و نوعی نفی و سلب تمام صفات ثبوتیه است و بهیچ عباراتی بیان نمی‌شود و به هیچ صفتی موصوف نیست و نفیِ نفی و سلبِ سلب است و آنچه بدان «ریشه» و مبدأ اطلاق می‌شود فقط یک جنبهٔ «تعیین یافتهٔ» حق است که در واقعیت لایتناهی وبُعد تنزیهی خود، ورای مقولات آفریننده و آفرینش است و مافوق توحید و برهمن است.

حال مبحثی که در «اوپانیشادها» وجود نداشت و «گیتا» با صراحت کم نظیری عنوان کرده است ، نزول و ظهور (avatāra) حق درعالم کون وفساد است. «کریشنا» به «ارجونا» می گوید: «هرگاه پایهٔ «دارما» سست شود وعدم عدالت طغیان کند، آنگاه من خویش را در این عالم می‌آفرینم[1] ». باآنکه من لم‌یلد وتغییر ناپذیر و شهریار موجوداتم ، و لیکن بعلت بکار بستن پراکریتی (جوهر اولیه) (prakṛtīm adhiṣṭhāya) و بواسطهٔ نیروی «مایای» خود ، (ātmamāyayā) خویش را بوجود می‌آورم[2].

---

۱ - *B. G.* IV, 7

yadā yadā hi dharmasya glānirbhavati ahārata abhyutthānamadharmasya tadātmāna*m* sṛjāmyaham

۲ - *B G.* IV, 6

ptakṛti*m* svāmadhiṣṭhāya sa*m*bhavāmyātmamāyayā

مسألهٔ نزول حق در کثرات یکی از مبانی مهم فلسفهٔ هند است. در «گیتا» این مطلب با صراحت هرچه تمام‌تر بحث شده. اگر حق می‌تواند تجسم بیابد و صورت بپذیرد، علتش اینست که خداوند هم واقعیت باطن و هم ظاهر عالم است وهر گاه نظام و هیأت جهان دگرگون شود، یاخللی در تعادل و توازن عالم پدید آید، آنگاه حق محدودیت اختیار می کند. و تجسم می‌یابد و بصورت انسانی ظاهر می‌شود تا پیمان شکسته را جبران کند و احکام الهی را به انسانها باز شناساند و درحالیکه نزول، ظهور حق در سطح عالم محسوسات است، صعود انسان به حق هنگامی بوقوع می‌پیوندد که روح آزاد گردد و از زندان جسم رهائی حاصل کند و به‌مبدأ اتصال یابد. در «گیتا» فرمانروائی احکام حق که انعکاس آن درسطح زمین سلطنت و شهریاری است بخطر افتاده، و نیروهای اهریمنی روی زمین حکمرفا شده‌اند و جهان در پرتگاه نیستی قرار یافته است. «ارجونا» که نمودار روح ریاضت جوی است، درتاریکی شک وتردید سرگردان وگمراه است و همین گمراهی باعث شده که وی حق و باطل را ازهم تمیز ندهد. در چنین بحران بزرگ است که «کریشنا» چراغ معرفت را در دل او می‌افروزد و در میدان جنگ وستیز، احکام خلل ناپذیر حق را بدو می‌آموزد، بطوری که میدان کارزار مبدل به عبادتگاهی می‌شود که در آن عابد و معبود در پیوند ناگسستنی عبادت، بهم می‌آمیزند و یکی می گردند و هیاهوی جنگ و قیل و قال سپاهیان چون سایه‌های فراری، محو می‌شوند وفقط نوای خوش‌الحان «کریشنا» در «محراب دل» عابد(ارجونا) طنین می‌اندازد و بس.

مبحث «اواتارا» گویای این حقیقت است که هرانسان فی‌الذاته و در واقعیت فطری خود، نوعی نزول حق وانسان کامل است و پرتوحق در دل اومتجلی است. ظهور «کریشنا» از برای اینست که «ارجونا» بیدار شود و چراغ خرد که از ازل در دل او نهفته بود، بیفروزد و «ارجونا» به‌مقام رستگاری صعود بکند و بدان حاصل «سامسارا» راه یابد.

نزول « کریشنا » از لحاظی مساوی با صعود « ارجونا » است و آنجائی که این دو بهم متصل می‌شوند همانا معرفت آتمان و وصال و اتحاد عابد و معبود و عالم و معلوم است زیرا اگر « ارجونا » بدان معرفت نائل آید و براستی بداند که روح فناناپذیر و دائمی و ابدی ولم یلد و نامتناهی است ، خواهد دانست که در این کارزار مقدس ، نه‌ضاربی است ونه مضروبی و نه کسی می‌تواند بکشد ونه مسبب کشتن کسی گردد[۱] . چه واقعیت ضمیر انسان جاوید است و هنگام انحلال جسم از میان نمی‌رود[۲] .

« گیتا » فقط رسالهٔ فلسفی وحکمی نیست ، بلکه‌آئین عملی زندگی وطرز رفتار درست است که خود حق در یکی از مظاهر خویش بصورت « کریشنا » تعلیم داده است ، و در این گفتگوی آسمانی، مبانی و اصول فلسفی مبدل به‌خلوت انس عابد و معبود می‌شود وخدای « گیتا »آن حقایق انتزاعی فلاسفه نیست، بلکه واقعیتی است بغایت زنده که بصورت انسان ظهور می‌یابد و با آدمی راز و نیاز می کند[۳] .

وحدت وجود - مبحث وحدت وجودی در این رساله به‌تفصیل بحث شده . چنانکه « کریشنا » می گوید : « ماورای من چیز دیگر وجود ندارد ای « ارجونا » (mattah parataram nānyat kiñcit asti) ، همانگونه که‌دانه های گوهری بارشته‌ای متصل انـد (sutre maṇigaṇāh) ، بدانگونه نیز تمام موجودات بمن پیوسته‌اند (mayi sarvam idam protam))[۴] . سپس برای‌آنکه تجلیات ایزدی در تمام کائنات و اشیاء آشکار شود ، « کریشنا » در بارهٔ خود می افزاید : « تری آبها منم ، روشنائی خورشید و ماه منم ، و بین‌الفاظ ودا کلمه « اُم » (اسم اعظم) منم .... عطردلپذیر

۱ - *B. G.* II, 21 : katham sa puruṣah pārtha kam ghātayati hanti kam

۲ - *B. G.* II, 20 : na hanyate hanymāne s'arire

۳ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 525

٤ - *B. G.* VII, 7

خاك منم ، و روشنائی آتش منم ، حیات همهٔ موجودات منم و زهد زاهدان (tapas'cāmi tapasviṣu) منم[۱] . . . . نطفهٔ همهٔ موجودات منم ، خرد خردمندان منم (buddhir buddhimatāmasmi) . دلیری دلاوران منم[۲]. با اینکه تمام موجودات و کائنات وجهان هستی، تجلیات صفات بی‌حدوحصر من‌است ولی صورت ناپیدای من (avyakta mūrti) به‌تمام این عالم محیط است و تمام موجودات در من مستقراند (matsthāni sarvabhūtāni) ولی‌من در آنها قرار نیافته‌ام (na cāham teṣu - avasthitah)[۳]، من محمل موجوداتم (bhūtabhṛt) ونه‌موجود درموجودات (na bhūtastha)[٤] . بااینکه تمام جهان هستی‌از آنِ من است، من در عین‌حال ورای مقولات‌هستی ونیستی‌ام. پس‌از این رهگذر، حق هم‌در خارج همه موجوداتَ است وهم‌در باطن همهٔ‌آنان، ولی نمی‌توان تصور کرد که بین آفریده و آفریننده پیوستگیِ جوهری وجود داشته باشد و این معادله یک جانبه است : مخلوق همان تجلیات خالق است ولی خالق هم مخلوق است وهم ماورای حقایق آن.

« کریشنا » می گوید :«در پایان هر دورهٔ جهانی (kalpa) جمیع موجودات به‌اصل منفعل وجوهراولیهٔ (prakṛti) من باز می گردند و پس از بطلان صور عالم، همه چیز‌ چون نطفه‌ای نهفته در جوهر بی تعین من‌موجود است ، و در آغاز عصر جدید ،کائنات را از نو می‌آفرینم (punastāni kalpādau visṛjāmyaham)[٥] . بعلت بکار بستن جوهر اولیه خویش، من کلیهٔ موجودات را از نو ظاهرمی‌سازم، درحالیکه این افعال کوچکترین اثری درمن نمی‌بخشد، چه‌من مانند اصلی خنثی (udāsīnavat)،

---

۱ - *B. G.* VII, 8 - 9

۲ - *B. G.* VII, 10

۳ - *B. G.* IX, 4

mayā tatamidam sarvam jagat avyaktamūrtinā matsthāni sarvabhūtāni na cāham teṣvasthitah

٤ - *B. G.* IX, 5

٥ - *B. G.* IX, 7

منزه هستم و به این (آفرینش) کوچکترین دلبستگی‌ای ندارم» (asaktam teṣu karmasu)[۱].
همین تحرك جوهر اولیهٔ من است که چرخ گیتی را به گردش و حرکت وا می‌دارد.

خداوند در «گیتا» هم پدر موجودات است، بدین معنی که او منزه است و بقول «گیتا» موجود در موجودات نیست، ولی در عین حال او را، مادر کلیهٔ اشیاء و موجودات می‌دانند و «گیتا» مراحل آفرینش را ناشی از بطن جوهر اولیه (prakṛti) می‌انگارد، یعنی جوهری که آلت تکوین و خلقت است و خداوند صانع و هنرمند بی‌همتا است که تمام اسباب و اشیاء را از این مادهٔ اولیه ظاهر می‌سازد درحالیکه خود، نه دخالت مستقیمی در این کار دارد و نه دلی بدان می‌بندد. «کریشنا» می‌گوید: نه این اعمال در من اثری می‌بخشد و نه من بدین کارها دلی می‌بندم. بلکه در تمام این فعل و انفعالات روشی بیطرفانه دارم و بسان چراغی هستم، که به برکت پرتو جهان افروزش همه چیز روشن می‌شود.

درگروهی از ابیات «کریشنا» جمله صفات تشبیهی و تنزیهی را بخویش نسبت می‌دهد و می‌گوید: «پدر و مادر و نگاهدار این جهان منم، لفظ مقدس (omkārah) منم. سرود «ریگ»، «ساما»، «یاجور ودا»، منم. طریق، محمل (bhartā) و شهریار و شاهد (sākṣī)، جایگاه (nivāsah)، پناه گاه، دوست، مبدأ[۲] و انحلال و اساس و مخزن (nidhāna) و نطفهٔ لایتناهی منم» (bījam avyayam)[۳]... مرگ و بی‌مرگی منم (amṛtam caiva mṛtyuh)، هستی و نیستی منم (sadasadcāham)»[٤].
خداوند هم صفات تنزیهی دارد و هم صفات تشبیهی و این دو صفت متضاد خالق و مخلوق، آفریننده و آفریده، در ذات نامتناهی او مستغرق می‌شوند و «گیتا» برای آنکه تمام صفات و هستیها را تجلیات حق جلوه دهد، جمیع اضداد را به او نسبت می‌دهد و حتی عالیترین و پست‌ترین صفات را نیز تجلیات حق می‌داند. چنانکه

۱ - *B. G.* IX, 9
۲ - *B. G.* IX, 17 - 18
۳ - *B. G.* IX. 19

« کریشنا » می گوید، قمار کلاه برداران ، منم (dyūtam chalayatām asmi) نیروی نیرومندان منم. پیروزی منم ، نیکی نیک سرشتان منم.... تدبیرجهانگشایان منم (jigīṣatām nītirasmi) ، وسکوت رازهامنم (maunam caivāsmi guhyānām) ، علم دانایان منم[۱] (jñānam jñānavatām aham).

« کریشنا » بتدریج خود را به « ارجونا » ظاهر می‌سازد و در فصل یازدهم تمام جلال وفروشکوه خود را در رؤیتی بی‌مانند، می‌نمایاند و به‌سؤال « ارجونا » که طالب دیدن صورت جهانی اوچون «ایشوارا» (is'vara) است، «کریشنا» می گوید: «به‌صورت های گوناگون آسمانی‌من که رنگها واشکال مختلف دارند وصدها هزاراند، نظر افکن‌ای « پارتا » ، به عجائبی که تاحال ندیده‌ای بنگر». « سپس « کریشنا » آن استاد « یوگا » صورت « ایشوارای » خود را به « ارجونا » می‌نمایاند . گوئی که‌هزاران خورشید درآسمان ناگهان طلوع می کنند هزاران چشم ، هزاران دهان (anekavaktra nayanam)، هزاران‌عجائب دیدنی(anekādbhūtadars'ana) ، هزاران تزیینات و هزاران سلاح های آسمانی ظاهر می‌شوند[۲] . و تمام عالم در وحدت ویگانگی قرار می گیرد (kṛtsnam jagat ekastham)[۳] و « ارجونا » در حالت تعظیم و ستایش می گوید : « صورت بی‌پایان ترا که هزاران بازو ، و شکم ، و دهان ، و چشم دارد می‌بینم.... اما پایان،وسط و آغاز آن را نمی‌بینم ، ای سلطان کائنات، ای صورت عالم[۴] ». تو به آسمان و زمین و فضای میانه و به کلیهٔ جهات ، احاطه داری . ازدیدن صورت مهیب و شگفت‌آور تو، سه عالم از ترس لرزان است ، تمام خدایان و فرشتگان از دیدن تو لرزانند، « و بدانگونه که رودها بسوی دریا روانند (samudramevābhimukhe dravanti) بهمانگونه نیز قهرمانان عالم انسانها

---

۱ - *B. G.* X, 36 - 38
۲ - *B. G.* XI, 10 - 11
۳ - *B. G.* XI, 13
۴ - *B. G.* XI, 16

به‌درون دهانهای گداخته تومی‌شتابند». «وهمانطوری که‌حشرات روی به‌شعله های فروزان (pradīptam jvalanam) می‌آورند و معدوم می‌شوند، بهمانگونه نیز این موجودات و کائنات، در دهان‌های گشوده تو منهدم می گردند».

«کریشنا» بعد از نمایاندن صورت جهانی خود می گوید: «من زمان توانا وفانی کننده‌ام» (kālo'asmi lokakṣayakrt)[1]، زمانی که برای ظهور کائنات، بگردش درآمده. بدونِ تونیزای«ارجونا» این‌سپاهیان از میان خواهند رفت، چه توبخواهی، چه نخواهی، این سپاهیان معدوم خواهند شد، زیرا من فانی کنندهٔ جهانم و خرمن هستیِ موجودات را دورمی کنم. آنهائی که حال در این کارزار حاضرشده، و از برای جنگ سپاه آرائی می کنند قبلاً نیز بوجود آمده و منهدم شده بودند. تو ای «ارجونا» آلتی بیش در دست تقدیرنیستی. پس برخیز و دشمنان خود را نابود ساز و به فرمانروائی جهان نائل آی. «اگر کشته شوی به‌بهشت خواهی رفت و اگر پیروز شوی از نعمتهای زمینی برخوردار خواهی شد»[2].

طریق عشق (bhakti mārga)

تاحال صحبت از دو طریق معرفت (jñāna) وطریق انجام دادن احکام شرعی (karma) در میان بوده است. در «گیتا» تضادی بین این دوطریق نیست، چون طریق وظائف شرعی و معرفت، دو راه هم بسته و متکی بیک دیگراند. راه معرفت در «گتیا» مقام بسیار ممتازی دارد و «گیتا» می گوید: «بدانگونه که آتش برافروخته، چوبی را مبدل به‌خاکستر می کند (bhasmasātkurute)، بهمانگونه نیز آتشِ معرفت، جمله (تأثرات) اعمال (karma) را می‌سوزاند و خاکستر

---

۱ - *B. G.* XI, 32

۲ - *B. G.* II, 37

hato vā prāpsyasi svarga*m* jitvā vā bhokṣyase mahī*m* tasmād uttiṣṭha Kaunteya yuddhāya k*r*tanis'cayah.

می کند»[۱]. «حتی اگر بزرگترین گناهکار، بین گناهکاران باشی، باقایق معرفت از دریای گناه عبور خواهی کرد.»[۲]

طریق اعمال چنانکه گفته شد براین اصل استوار شده که شخصِ فاعل، خود را از آلودگیهای فعل و کردار بی‌نیاز گرداند، و قصد انتفاع و چشم داشتی به‌نتایج و ثمرهٔ کرده‌های خود، نداشته باشد و در حین عمل، منزه از عمل و نتایج خوب و بد وخیر وشر آن باشد. اگرطریق اعمال بدینسان انجام شود، نتیجهٔ آن معرفت و وارستگی‌خواهد بود وتضادی بین‌راه معرفت و کردار نخواهد بود زیرا هردوی‌آنان منتهی به وارستگی و تجرد از تمایلات نفسانی مانند سودجوئی و منفعت شخصی خواهند گردید.

حال طریق وصال به‌حق بردوقسم است یکی آن‌است که‌حق‌رادر بُعد تنزیهی‌اش چون برهمن دریابیم و به‌حکمت و اشراق نائل آئیم و برهمن را مبدأ جملهٔ کائنات ومنشأ همهٔ مظاهرو پدیده‌های جهان بشمارآوریم و طریق‌دیگر راه اُنس و الفت و تماس و ارتباط با «جنبهٔ خصوصی» حق است و این طریق محبت وعشق است. تاریخ پیدایش طریق عشق بسیارکهن است. مدح و ستایش سرودهای «ریگ ودا» وعبادت (upāsana) «اوپانیشادها» والتهاب و جذبه نیایش عارفانه آئین «بهاگاواتا»، سرانجام‌تلفیق یافتند و در «بهاگاوات گیتا» منجر به آئین و طریق عشق گردیدند.

باکتی (bhakti) از ریشه باج ($\sqrt{\text{bhāj}}$) مشتق شده وغرض ازآن خدمت به‌خداوند است. تمام فصل دوازدهم «گیتا» مربوط به همین طریق عشق است. «ارجونا»

---

۱ - *B. G.* IV, 37

yathaidhā*m*si samiddho' gnirbhasmasātkurute'rjuna jñānāgnih sarvakarmā*n*i bhasmasātkurute tathā

۲ - *B. G.* IV, 36

سؤال می کند : کدام یک از دسته‌ها در یوگا مستقرتر شده‌اند ، آنهائی که ترا عبادت می کنند یا آنهائی که اصل فناناپذیر و ناپیدا (akṣaram, avyaktam) را می‌پرستند[1] ؟ « کریشنا » پاسخ می‌دهد : « آنهائی که تمام توجهٔ ذهنی را بمن معطوف می‌سازند (mayi āves'yamanah) وقرارابدی می‌یابند (nityayukta) وباایمان راسخ مرا می‌ستایند، آنها به‌نظر من در « یوگا » مستقرتر هستند » ، آنهائی که فقط به‌عبادت اصل «ناپیدا» اشتغال می‌ورزند با اشکالات بسیاری مواجه می‌شوند ، چه اتصال به‌این اصل دشواراست ، « ولی‌آنهائی که همهٔ کارها را بمن‌وا گذارمی کنند ومرا هدف ممتاز قرارمی‌دهند (matparah) وبامراقبهٔ‌بی‌همتائی (ananyenayogena) غرق درمشاهده من‌می گردند (dhyāyanta) و مرا می‌ستایند (upāsate)،من آنهائی‌را که ذهنشان متوجهٔ من است (mayi - aves'ita - cetasām) ، بزودی (na - cirāt) از دریای « سامسارا » و مرگ می گذرانم و ناجی آنها می‌شوم[2] » .

دراین بند،« گیتا » طریق عشق رابه‌طریق معرفت ترجیح داده است، نه‌اینکه طریق عشق برراه معرفت مقدم‌باشد ، بلکه به نظر « گیتا » ازاین راه زودترمی‌توان به‌نتیجه رسید و وصول به معبود از این راه آسانتر است. راه عشق و محبت طریقی است که در آن عابد روی به‌معبود خود ، آورد و بکوشد تا با او یکی‌بگردد و بین او وحق الفت و انسی برقرار بشود و عابد سعی کند که همه چیز را با دیده یکرنگی و تجانس بنگرد ، نه ازکسی تنفر داشته باشد و نه اندوهی به دل خود راه بدهد، عطش تمایلات خود را فرو بنشاند، خوب و بد را یکسان ببیند. ودلش آکنده از مهر و ترحم‌بگردد. خود آگاهی را مهار کند و به مقام تنزه برسد و حواس و ذهن

۱ - *B. G.* XII, 1 - 2

۲ - *B. G.* XII, 6 - 7

ye tu sarvā*n*i karmā*n*i mayi sa*m*nyasya matparah ananyenaiva yogena mā*m* dhyāyanta upāsate teṣā*m* aha*m* samuddhartā m*r*tyusa*m*sārasāgarāt bhavāmina cirātpārtha mayyāves'itacetasām

خود را متمرکز خداوند کند و با معبود دلخواه خود (iṣṭa devatā) خلوت گزیند و از او مدد بطلبد و او را شهریار خویش و سرور خود بپندارد. خویشتن را در برابر ارادهٔ حق تسلیم کند و از او آرامش باطن بجوید و روح و دل و رواتش مملو از رایحهٔ معبود بگردند و مستغرق در تفکر او شوند، آنگاه عنایت و فیض الهی بدو روی آورد و او را در تاریکی شب گمراهی، به‌ساحل ایمنی هدایت کند. «گیتا» می گوید: «بعلت ترحم به‌آنهائی (anukrampārtham) که بمن روی می‌آورند من که در قلب همهٔ آنها پاسداری می کنم، با چرخ گیتی افروز معرفت (jñānadīpena bhasvatā) حجاب نادانی‌شان را معدوم می‌سازم [1]».

پس انسان باید با خلوص هرچه تمام‌تر به سوی حق روی آورد و او را قبله گاه حاجت و بارگاه امید بداند و معجزه طریق عشق و محبت در این است که فیض و موهبت ایزدی از غناء طبع خود همچون باران محبت و مهر بردل سالک فرو

1 - S'ankara : *Gītābhāṣya*, X, 11

شانکارا در تفسیر این بند می گوید: «چراغی که به معرفت [تفکیکی بین شاهد و مشهود] آراسته باشد (viveka - pratyaya - rūpena) و سوخت‌آن را عشق پاك تأمین کند (bhakti - prasāda - sneha - abhiṣiktena) و آتش آن بواسطهٔ نسیم مراقبه‌ای که متوجه من (کریشنا) است بیافروزد (madbhāvana - abhinives'a - vātā - īritena) و فتیلهٔ آن از آگاهی ممتازی زاده شود که بر اثر تحقق پذیرفتن فضائل اخلاقی، پاك شده است.

(brahmacaryādi - sādhana - saṃskāravat - prajñāvartinā) در حس باطنی که عاری ازخواطردنیوی است، قرار گیرد (virakta - antahkaraṇādhārena) و در قرارگاه بسته‌ذهنی که پاکیزه از خواطر، و وارسته از حواس است، جای گیرد.

(viṣayavyāvṛtta - citta - rāgadveṣa - akaluṣita - nivāta - apavārakasthena) وبنور معرفت درستی که بار آوردهٔ تمرین دائمی مراقبه و تمرکزی نیروی ذهنی است، منور گردد (nitya - pravṛtti - ekāgrya - dhyāna - janita - samyagdars'ana - jñānadīpena)

متن سانسکریت شانکارا:

bhaktiprasādasnehābhiṣiktena madbhāvanābhinives'avāteritena brahmacary - ādisādhanasaṃskāravatprajñāvartināviraktāntahkaraṇādhārena viṣayavyāvṛt - tarāgadveṣākaluṣitanivātāpavārakasthena nityapravṛttaikāgryadhyānajanitasa myagdars'anajñānadīpena

می‌چکد و بقول «گیتا» هر که خدای خود را عبادت کند اگرهم گناهکار باشد آرامش ابدی می‌یابد (B. G. IX, 30 - 32) و اگر انسان یک گام بسوی حق بردارد، حق ده گام بسوی او برخواهد داشت. هرآنگونه که آدمیان مرا نیایش کنند من نیز بهمانگونه آرزوهای آنها را برمی‌آورم، آدمیان از هر سو در راه من گام برمی‌دارند. اگرآدمی توانائی ریاضت ومعرفت رانداشته باشد می‌تواند دردامن حق پناه جوید، چه این راه برای همه باز است و هر بنده ومخلوقی، خواه برهمن ممتاز، خواه شودرا، خواه خردمند، وخواه نادان وچه پرهیزکار و چه گناهکار، می‌تواند به‌معبود ازلی پناه برد و او را باخلوص نیت بستاید و عبادت کند و از عنایت فیض الهی برخوردار شود و بهمان مقامی برسد که فرزانگان رسیده‌اند.

طریق عشق و محبت برای اولین بار چون راه مستقل عبادی بموازات راه معرفت و کردار در «بهاگاوات گیتا» منعکس شده ومزیت این طریق بر راه معرفت در اینست که درحالیکه سالکین راههای دیگر با کوشش طاقت فرسای ریاضت و تزکیهٔ نفس، خویشتن را منزه می‌سازند و از بند کارما آزاد می گردانند، پیروان طریق محبت تمام اراده وخواسته های خود راتسلیم ارادهٔ حق می کنند وخواسته های او را برهوی و هوس دنیا مقدم می‌شمارند و خویشتن را از هرگونه استقلال شخصی ساقط می گردانند و آلتی در دست خداوند می‌پندارند و هر پیشرفت معنوی و هر مقامی راکه حاصلشان می‌شود مرهون لطف و فیض بی‌پایان خداوند می‌دانند.

از یک سو راه معرفت نمایانده شده که مبتنی بر ورزش ذهنی ومراقبه وتمرکز نیروی فکری است و سالک با تزکیهٔ نفس و فرونشاندن جمله مراتب نفسانی و ذهنی به‌مقام زنده آزادی می‌رسد، و ازسوی دیگر، طریق محبت و عشق که تسلیم محض و صرف در برابر ارادهٔ ایزدی و استعداد عابد، جهت پذیرفتن تجلیات فیض او است. البته باید خاطرنشان ساخت که حد فاصل قاطعی بین این دونمی‌تواند موجود باشد، زیرا هرپیرو راه معرفت تاحدی تسلیم ارادهٔ حق است وهر کمال معنوی مرهون عنایت الهی است واز طرف دیگر پیروطریق محبت هم خواه وناخواه ریاضت می کشد

از این رو اصل تجرید و تفرید در نفس عبادت مستتر است و پیوند عابد و معبود و انس والفتی که بین او و معبودِ مطلوب برقرار می‌شود، نوعی وارستگی و تزکیهٔ نفس ومراقبه احوال ذهنی‌تعبیر می‌تواند شد. طریق محبت ناشی‌از مکتب کهنسال «بهاگاواتا» (bhāgavata) است و «گیتا» آنرا برای نخستین‌بارهمچون راه مستقل وصول به‌معرفت و حق عرضه داشته است.

درخاتمه، یکی از مهمترین‌مبانی طریق عشق اینست که در «گیتا» خداوند هم ازلحاظ واقعیت نامتناهی و بُعد تنزیهی در نظرگرفته شده و هم آنرا ناظم و محِمل و اساس کائنات و موجودات و مبدأ کلیهٔ صورجهان می‌دانند، و هم آنرا بصورت دوست ومرشد مهربانی تصور می‌کنند که بصورت «کریشنا» ظهورمی‌یابد و شریک و همدم اندوه و شادی «ارجونا» می‌شود و او را در بحرانی‌ترین ساعات زندگی یاری می‌کند. خدائی که هم‌دوست عزیز و مهربانی است که می‌توان بدو در مواقع سخت زندگی، پناه برد و از او مدد طلبید، و هم شهریار بی‌همتائی است که چون خورشید درآفاق و انفس می‌درخشد، و هم مرشد بی‌مانندی است که در کنارعابد می‌ایستد وآنی ازارشاد مریدش غفلت نمی‌ورزد، مرشدی که باتعلیمات آسمانی خود، راه رستگاری و نجات ابدی را می‌آموزد.

فصل نهم

مکاتب فلسفی بودائی

مکاتب فلسفی تراوادا

تیره تراوادای بودائی دو مکتب مهم فلسفی پدید آورد که عبارت‌اند از: «وی باشیکا» (vaibhāṣika) و «سوترانتیکا» (sautrāntika). در سدهٔ دوم پیش از میلاد مسیح مکاتب بسیار بودائی شکوفا گردید و تیره‌ها و فرقه‌های گوناگونی بوجودآمد. یکی از مهمترین این مکتب‌های نظری و فلسفی معروف به «هتروادین» (hetuvādin) یا «سارواستی‌وادین» (sarvāstivādin) است که به اصالت عینی واقعیتهای عالم معتقد بود و بدینجهت آنرا «سارواستی‌وادین» (همه چیز هست sarva - asti) می‌خوانده‌اند. از این ساقهٔ کهن فلسفهٔ بودائی دو شاخهٔ بزرگ فلسفی زاده شد که بترتیب به «وی باشیکا» و «سوترانتیکا» معروف گردیدند.

«وی باشیکا» به هفت «آبی‌دارمای» (abhidharma)[1] آئین «سارواستی‌وادین» اتکاء می کرد و این آثار را کتب منزل می‌دانست و تفسیر این آثار مقدس را که به «وی باشا» (vibhāṣa) معروف بود، کهنترین رساله‌های دین بودائی می‌پنداشت، بطوری که اسم این مکتب از همین کتاب تفسیر «وی باشا» گرفته شده. یکی از تصنیفات مهم این مکتب رساله‌ایست بنام «آبی‌دارما کوشا» (abhidharmakos'a) که مؤلف آن حکیمی بنام «واسوباندو» (Vasubandhu) بوده است که در قرن پنجم میلادی می‌زیسته است.

مکتب دیگر «تراوادا»، «سوترانتیکا» است. این مکتب برخلاف آئین «وی باشیکا» هفت رساله «آبی‌دارما» را وحی منزل نمی‌دانست ومبدأ و منشأ

---

۱ - رجوع شود به «آثار مقدس بودائی» در فصل «دین بودا»

الهام‌آنرا انسانی می‌شمرد وفقط به‌رساله‌های اصلی تراوادا یعنی «سوتاها» (suttas) متکی بود، واسم خود را از همین آثار مقدس و کهن کیشی بودائی گرفته است.

یکی‌ازبانیان این‌نحوه تفکر، فیلسوفی موسوم به«کومارالاتا» (Kumāralata) بود که در قرن دوم میلادی می‌زیست. «یاشومیترا» (Yas'omitra) حکیم بزرگ دیگری است که بدین مکتب تعلق داشته و تفسیری بررساله «آبی‌دارماکوشا» انشاء کرده است که معروف به«آبی‌دارماکوشاواکیا» (abhidharmakos'avākhyā) است. «واسوباندو» نگارندهٔ رسالهٔ‌مشهور «آبی‌دارماکوشا» تفسیری بررسالهٔ‌خود بنام «آبی‌دارماکوشاباشیا» (abhidharmakos'abhāṣya) نگاشت و در آن اصول و مبانی «وی باشیکا» را انتقاد کرد و از مکتب «سوترانتیکا» حمایت نمود. همین حکیم‌عالیقدربعدها براثر نفوذبرادرش «آسانگا» (Asanga) به‌آئین‌مکتب «ماهایانا» که به «یوگاچارا» (yogacāra) یا «ویجنیاناودا» (vijñānavāda) معروف است گروید.

مبانی مکاتب وی باشیکا و سوترانتیکا

در تعلیمات ابتدائی بودا، به‌مباحث صرفاً حکمی چندان توجهی نشده است. بااینکه «بودا» هیچ ادعائی برای تعریف و تشریح مبانی مهم فلسفی ازقبیل مبدأ ومعاد وهستی ونیستی نکرده، مع‌الوصف در تعلیمات او بدون شک و تردید، یک دیدخاص فلسفی وجود دارد که پایه و شالودهٔ مکاتب بزرگ فلسفیِ بودائی بوده است. «بودا» چنانکه مکرراً گفته شد، جوهر ثابت و روح رایکپارچه تکذیب کرد وفقط به تشریح واقعیتهائی [1] که یکدم‌پدید آمده و دم دیگر فانی می‌شوند، اکتفا کرد. برای «بودا» ادراکات ومفاهیم وافکار، بانضمام محیط‌طبیعی‌ای که با این افکار و ادراکات مرتبط است، تشکیل دهندهٔ همان روح یا شخصیت ذاتی بوده است و «بودا» آنرا جریان حیات (saṃtāna) می‌نامید که بر اثر اجتماع عناصری

---

۱ ـ این واقعیت‌های گذران را در فلسفهٔ بودائی «دارما» یعنی شیىء، «عنصر» گفته‌اند. نگارنده آنرا به کلمهٔ عنصر تعبیر کرده است.

چند زاده شده یا بعبارت دیگر شخصیت انسان را ترکیب « عناصر گرد هم آمده » یا « مجموعه » (saṁghāta) می پنداشت.

بودا بجز این عناصر مرکب، هیچ حقیقت دیگری در ذات آدمی نمی‌یافت. این عناصر را بودائیان « نامارویا » (nāma - rūpa) یا « اسم و صورت » نیز گفته‌اند، و مراد از صورت (rūpa) عناصر روانی و ذهنی است که در ترکیب ساخت درونی انسان وجود دارد واسم (nāma) اشاره به‌عناصر طبیعی و مادی است که تن‌عنصری آدمی را شامل است. درواقع « بودا » همان عناصری را اصیل و واقعیتهای نهائی عالم دانست که «اوپانیشادها» می کوشیدند دائم آنهارا رد کنند و واقعیت مطلق عالم را سوای آن‌ها جلوه دهند. «بودا» اشیاء خارجی‌را نیز بسان واقعیتهای روانی ناپایدار می‌یافت وآنان را بمثابه کیفیاتی چند می‌پنداشت. به‌نظر « بودا » ادراکات حاصله مطابق کیفیاتی است که به‌اشیاء تعلق دارد چون رنگی که از کوزه مستفاد گردد. درنظر « بودا » همین کیفیات تشکیل دهندهٔ اشیاء خارجی است و « بودا » جوهری بجز مجموعهٔ این کیفیات نمی‌پذیرفت و وحدت و ثباتی در پس تغییر مداوم آنان نمی‌یافت.

عدم جوهر ثابت ـ آئین عدم جوهر ثابت (nairātmyavāda) تعریف منفی فلسفهٔ « بودائی » است، درحالیکه مبحث « عناصر گرد هم آمده » (saṁghāta) جنبهٔ مثبت تعریف همان آئین بشمار می‌آید. در آئین عدم جوهر ثابت، محمل و اساسی در پس مظاهر وجود ندارد تا بتوان به مصداق آئین برهمنی پنداشت که اشیاء بهم متصل‌اند، بهمانگونه که سلسلهٔ مرواریدی با رشته‌ای مشترک پیوسته است. بلکه به‌نظر « بودا » عناصر از یکدیگر جدا هستند و حرکتی منقطع و مسلسل دارند و در پیدایش پی درپی خودجریانی راپدیدمی‌آورند که براساس ارتباطات چندگانه ومتقابل عناصر به‌یکدیگر ظاهر شده است.

علیت ـ اشیاء در تغییر و تبدیل‌اند و بمثابه جریان آب هستند. استمرار هر

شیئی در واقع تسلسل حادثات مشابهی (vīthī) است که پی‌درپی تکرار می‌شوند و مفهوم ثبات و وحدت، توهمی بیش نیست وچون این تسلسل پیوسته است، جریان دنیا یک صیرورت پیوسته و یک انهدام مستمر است. پیدایش و ظهور عناصر در کیش «بودا» فقط بفعلیت درآمدن معلول از علت نبوده است این پیدایش هنگامی تحقق می‌پذیرد که شرایطی چند وجود داشته باشد. من باب مثال در پیدایشهای متوالی شعله شمعی که پیوسته و یکپارچه به‌نظر می‌رسد، پیدایش هنگامی بوقوع می‌پیوندد که شرایطی‌چند از قبیل سوخت و فتیله موجود باشند و چون تسلسل آغاز گردد تا آن هنگام ادامه خواهدداشت که یکی از شرایط مقتضی از کار باز نایستد و منقضی نشود و بهمین جهت پیدایش مظاهر را «علیت متکی برشرایطی چند» (pratītya samutpāda) یابعبارت دیگر «پیدایش ترکیبی» (sam - utpāda) عناصری چند از عناصر دیگر می گویند.

قانون علیت در مکاتب بودائی با مکاتب برهمنی متفاوت است. بودائیان می گویند «پیدایش به‌خودی‌خود پدید نمی‌آید بلکه مترتب برشرایطی چنداست» (pratītya tat samutpannam notpannam tat svabhāvatah). «اشیاء نه‌از خود، نه از غیر، و نه بی‌دلیل، بوجود نمی‌آیند، و اصلاً هم موجود نمی‌شوند، بلکه پیدایش‌آنان مترتب برشرایطی چند است[۱]». قانون علیت بودائی نتیجهٔ منطقی‌آئین عدم جوهر ثابت است. هنگامی که بوذائیان می گویند: «اشیاء از خود بوجود نمی‌آیند» غرض نفی‌آئین علیت مکتب «سانکهیا» (sat - kāryavāda) است که می‌پندارد معلول صورت توسعه یافتهٔ‌خود علت است و معلول قبل‌از بفعلیت درآمدن، در خود علت بالقوه موجود و مستتر است. هنگامی که بودائیان می گویند، «نه از غیر» مراد ردآئین‌علیت مکتب «نیایا ـ وی شیشیکا» (asat - kāryavāda) است که‌می‌انگارد انهدام علت، خود موجب پیدایش معلول می گردد. علل مادی و فاعلی چون گِل

۱ - na svato, na parato, nāpyahetutah, pratītya tat samutpannam, notpannam tat svabhāvatah

و کوزه گروچرخ کوزه گر، گرد هم می آیند و مادهٔ گِلی رامنهدم می سازند و کوزه موجود می شود ، پس بدین ترتیب از بین رفتن مادهٔ گِلی است که باعث پیدایش کوزه شده است. هنگامی که بودائیان می گویند « نه بی دلیل »، هدف طرد مکاتبی است که معتقد به پیدایش اتفاقی اشیاء هستند. پس « پیدایشِ مترتب برشرایطی چند» مترادف همان « پیدایش ترکیبی عناصری چنداز عناصر دیگر است». حال این شرایط کدام اند.

کتب بودائی می گویند : « چیزی یگانه ازچیز یگانهٔ دیگر بوجود نمی آید» (na kiṁcit ekam ekasmāt) و « چیزی چندگانه نیزاز چیزی یگانه پدید نمی آید» (nāpyekasmād anekam) . همین جمله رابعبارت دیگر گفته اند:«چیزی یگانه ازچیز یگانهٔ دیگر بوجود نمی آید ، از اجتماع چیزهاست که همه چیز زاده می شود » (na kiṁcit ekam ekasmāt,saṁgryāh sarvasaṁpatteh) .

غرض از اجتماع چیزها (samagrī) همان جمع شرایط و علل است[1] . کلیهٔ علل « همراه »، جریان لاینقطع لحظاتی را تشکیل می دهند که سرشار از نیرو بوده و معطوف به مرکزاند. این علل را علل « خزنده » [2] (upasarpaṇa pratyaya) می گویند ، زیرا حرکت آنان منقطع و منفصل است. در نقطه ای که کلیهٔ این علل گرد هم می آیند و بهم نزدیک می شوند و دورو برهم می پیچند ، تسلسل جدیدی آغاز می گردد ، یعنی نقطهٔ اتصال این علل بهم ، علت واقعی معلول است و این معلول همان تسلسل جدید است[3] . « چرباتسکی » محقق بزرگ روسی می گوید :

۱ - Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic,* The Hague, 1958, vol I, p. 127

۲- کلمهٔ « اوپاسارپارنا» یعنی نزدیک شدن به چیزی، بطرفی حرکت کردن، خزیدن، و غیره .

۳ - Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, p. 129

All cooperating causes are convergent streams of efficient moments. They are called «creeping » causes since their movement is a *staccato* movement. In their meeting point a new series begins .

« نیرو ، لحظه، وعلت، اسامی گوناگون واقعیت واحدی است[1] » . لحظهٔ « برق‌آسا » در مکاتب فلسفی بودائی، همان همبودی ، و همکاری این علل « خزنده » است که بمحض اجتماع و تمرکز آنان در نقطه‌ای معین ، تسلسل نوی شروع می‌شود. « چرباتسکی » می گوید: هنگامی کـه تسلسلی متشکل از لحظات خاك ، رطوبت، گرما ، و دانهٔ افشانده شده ، گردهم می‌آیند ، آخرین لحظات بقای ایـن « همبودی شرایطِ وعلل »،آغاز اولین لحظات ظهور نهال نورسته‌است[2] . وقوع حادثه‌ای متضمن این است کـه کلیهٔ شرایط و علل ضروری اعم‌ازاصلی و فرعی موجود باشد ومعلول خود ، همان همبودی و اجتماع شرایط و علل است[3] . هنگامی که دانه و مقادیر ضروری هوا ، خاك ، گرما و رطوبت حاضراند خود نهال در واقع موجود است.

بااینکه عناصرهریک جداهستند و نسبت بیکدیگر چون رشته‌ای متصل جلوه نمی کنند و جوهر ثابتی در پس آنـان وجود ندارد که آنان را بهم بپیوندد و لیکن بین آنان ارتباطی هست کـه بموجب آن ، عناصر در زمان و مکان ، تحت شرایط و قواعد خاص علیت ظاهر می‌شونـد . سلسلهٔ دوازده علت بودائی که یک جریـان هستی‌راتشکیل می دهد، خط عمودی این‌قانون‌علیت است، درحالیکه شرایط دیگر، علل افقی این پیدایشهای پی‌درپی هستند .

بودا می گفته است « اگر آن باشد این نیز خواهد بود » (asmin sati, idam bhavati)[4] ، «از پیدایش‌آن، این نیز پیدا شود » منظوراز این جمله این است کـه اگر یکی از علل پدید آورندهٔ معلول معدوم‌بشود یا یکی از شرایط ضروری مفقود گردد این تسلسل منقطع می‌شود و بهمین دلیل « بوٌدائیان » می‌افزودند : «چون آن نباشد این نیز نبود ؛ از خاموشی آن ، این نیز خاموش شود » ، « بودا » با

۱ - *Ibid* .

۲ - *Ibid* .

۳ - *Ibid*. p. 131

۴ - Vasubandhu : *Abhidharmkos'a*, III, 18. II, 47. II, 50

تجزیه و تحلیل این مراتب پی‌درپیِ علت و معلول ، به‌مبداء پیدایش کلیهٔ آنان که ظاهر سازندهٔ چرخ حیات است پی‌برد و برمبنای همان مبدأ که زایش و تولد و بازپیدائی است ، شالودهٔ راه آزادی دین خویش را پی‌ریزی کرد.

چهار شرط و شش علت و چهار نتیجه - به‌نظر مکتب « سارواستی وادین » در پیدایش اشیاء ، چهار شرط و شش علت مدخلیت دارند. بین شرط و علت وجه تمایز قاطعیِ نیست. این شرایط (pratyaya) بدین قراراند:

۱- علت یاشرط ناشی ازمِحمل خارجی یاموضوع عینی (ālambana - pratyaya). مثل لکهٔ رنگی که در شناخت بصری دیده می‌شود. این علت اصولاً کلیهٔ اشیائی را که شناخته می‌شوند در بردارد.

۲- علت متجانس، یاشرط تسلسل، یاعامل بی‌واسطهٔ پیشین- (samanantara pratyaya). این‌علت مربوط‌به‌تسلسل‌مراتب ذهنی‌است. ذهن‌متشکل‌است‌ازاستمرار لاینقطع‌یک سلسله‌لحظات برق‌آسائی که پی‌درپی وبدون فاصلهٔ زمانی‌تکرارمی‌شوند و یکدست و یکپارچه بنظر می‌رسند. کلمهٔ ذهن یا آگاهی (vijñāna) اسم قراردادی این‌سلسلهٔ‌زنجیری لحظات ذهنی است. در رود پیوستهٔ آنات ذهنی، هرلحظه، مِحمل و مایهٔ (upādāna) لحظهٔ بعدی است. این لحظهٔ پیشین که مایهٔ سیال خویش را به لحظهٔ پسین منتقل می‌کند، همان عامل بی‌واسطهٔ پیدایش لحظهٔ بعدی است. آنرا متجانس نیزمی‌گویند، چه‌این‌لحظات پی‌درپی ذهنی، در واقع از یک « مایه » و یک « جوهر »اند بدانگونه‌که آنات متوالی آبها از همان مایهٔ آب است. انتقال یک لحظه به‌لحظهٔ دیگر، بی‌واسطه و بی‌هیچ‌فاصلهٔ زمانیِ تحقق می‌پذیرد. این علت تقریباً معادل‌همان علت مادیِ (samavāyi - kāraṇa) مکاتب فلسفی برهمنی ازقبیل مکتب « نیایا - وی شیشیکا » است. مثلاً: گل‌علت مادی کوزه است، الیاف علت مادی پارچه است.

۳- علت یاعامل‌غالب (adhipati - pratyaya). همانطوری‌که از اسم این شرط برمی‌آید ، غرض از آن ، شرطی است که خاصیت و کیفیت و چگونگی نتیجهٔ

فعلی را تعیین می کند. مثلاً عضو بصری عامل غالب در امر بینائی است.

٤ - شرط یا علت فرعی یا « همراه » (ḥetu - sahakāri - pratyaya) مانند نور هنگام ادراك بصری.

مثلاً : در احساس بصری ، ۱- علت متجانس، همان لحظات پی درپی ذهن است که بصورت یکپارچه و مستمر ، همان آگاهی را تشکیل می دهد و حاوی تأثرات و سوائق لطیف است، ۲- علت غالب، در اینجا، عضو حسی ، یعنی بینائی است ، ۳ - علت ناشی از مِحمل یا موضوع ، لکهٔ رنگ یا صورت شییء یا چیز است، پس لحظه‌ای ازموضوع ،لحظه‌ای ازعضوحسی، ولحظه‌ای ازذهن، از سه منشأ[۴] مختلف، درآن واحد، پدید می آیند و جریان سه نیروی « همراه » و معطوف به مرکز را تشکیل می دهند، و در نقطه‌ای بهم می آمیزند ویکی می شوند. این نقطهٔ اتصال سه نیرو ، همان احساس (spars'a) است.

شش علت

۱ - علت کلی (kāraṇa - hetu) یا علت غیر مستقیم. هر عنصر در واقع علت کلی پیدایش همهٔ عناصر دیگراست مگرظهور خودش. غرض ازآن، علت کلی ایست که موجبات پیدایش عنصری رافراهم می کند ومانعی در راه‌آن ایجادنمی کند(avighna). معنی دیگرآن اتکاء وارتباط کلی هفتادودوعنصربودائی است که بموجب آن کلیهٔ عناصر عالم ، علل پدیده‌ای خاص هستند ، باستثنای ذات خود پدیده که علت خویش نمی تواند شد.

۲ - علت تقارن عناصر (sahabhū - hetu) و علت سومی که علت قائم براتکاء متقابل عناصر (samprayukta - hetu)است، بسیار نزدیک‌اند و وجه تمایزقاطعی بین آنان نیست. علت تقارن عناصر ، مربوط به عناصر اربعه و عالم ماده است. چنانکه بعد خواهد آمد ، در مکاتب فلسفی بودائی ، ماده همان مأخذ حسی است یا محدود بدان چیزی است که از طریق حواس مستفاد می شود. عناصراربعه ، هیچگاه بصورت

خالص ومطلق ظاهر نمی‌شوند، وفقط بهمراهی مشتقات مادی‌خودچون رنگ و مزه و بو و لمس پذیری پدید می‌آیند ، نه‌چون عناصر مطلق که آب و آتش و هوا وخاك باشد. آتش همان رنگ است ، آب مزه است و خاك بو است و عناصر بزرگ (mahā - bhūta)،بدون مشتقات(bhautika) خود هرگز ظاهرنمی‌شوند و بین‌این دو مقارنه‌است و نه‌توالی.

۳ ـ علت قائم براتکاء متقابل عناصر (samprayukta - hetu) ، شامل مراتب ذهنی است. بدین معنی که ذهن خالص ، بااینکه عنصر مجزا و مستقلی است ، هیچگاه تنها و بخودی خود ظاهر نمی‌شود و پیوسته بهمراهی عناصر دیگر از قبیل احساسات (vedanā) ، مفاهیم (samjñā) ، و اراده‌ها (cetanā) جلوه گرمی‌شود.

٤ ـ علت تجانس عناصر (sabhāga - hetu) . نتیجهٔ این علت، خود کارانه (niṣyanda - phala) به‌جریان می‌افتد و مراد از آن استمرارلحظات یکسان ومتجانس است که همچون « نقاط زمانی » پی‌درپی ظاهر می‌شوند و احساس بقاء و دوام و استمرارایجاد می کنند.

٥ ـ علت اخلاقی (vipāka - hetu, karma) و آن اشاره به‌قانون « کارما » و نتایج کردار و اجر و کیفر عمل است. دراینجا مبحث رشد (upacaya) نیز به‌قانون علیت « متجانس » مزید شده است. درعالم جمادی، لحظات برق‌آسای پیدایشهای متوالی،تابع‌قانون تجانس ویکنواختی‌است. هرلحظهٔ بعدی کور کورانه وخود کارانه دنبال لحظهٔ پیشین ظاهر می‌شود ولی اگر « جریان رشد » و نفوذ نتیجهٔ عمل را بدان بیافزائیم ، آنگاه پاداش و اجر کردار و مکافات عمل که همان اساس قانون « کارما » است بوجود خواهد آمد.

٦ ـ علت همه گانه‌وهمه‌جانبه (sarvatraga - hetu) . غرض‌از آن عناصرپلید (kles'a) ناشی از اعمال پیشین‌است که غرایز وشهوات ناخودآگاه آدمی را تشکیل می‌دهند.

این علت همه‌گانه و نیرومند ، باعث اسارت انسان و سرگردانی وی در

سلسله پیدایشهای لاینقطع است ومانع خرد و فرزانگی‌است ونمی گذارد انسان به‌مقام «زنده آزادی» برسد.

چهار نتیجه

۱ - نتیجهٔ خود کار (niṣyanda - phala) و آن چنانکه مذکور شد از «علت تجانس‌عناصر» حاصل می گردد.

۲ - نتیجهٔ ناشی ازاعمال آدمیان (puruṣakāra - phala) و آن مربوط به قانون «کارما» و فعل و انفعالات شگرف آن است.

۳ - نتیجهٔ منفک از عامل غالب (adhipati - phala). بعنوان مثال در امر بینائی، عامل غالب، عضو بصری است و نتیجهٔ آن، همان احساس یا ادراک بینائی است.

۴ - نتیجه‌ای که منجر به‌آزادی می‌شود (visamyoga - phala) وآن «نیروانا» است که هدف غائی حیات است[1].

عناصر گذرنده و برق‌آسا - نطفهٔ بیشتر مکاتب بودائی که بعدها گسترش یافت و به‌چهار مکتب بزرگ تقسیم شد، در تعلیمات بدوی «بودا» موجود بوده است. مبحث عدم‌دوام اشیاء که «بودا» بدان همواره اشاره کرده بود و زندگی را بمثابهٔ‌حرکت مسلسل لحظات متوالی می‌یافت در مکتب «سوترانتیکا» به‌منتها درجهٔ خود رسید و آئین «آنی بودن ثبات اشیاء» (kṣanika vāda) از آن مستفاد شد.

عناصرحیات مظاهرآنی و برق‌آسای پدیده‌هائی است که ازیک مبدأ مجهول مایه هستی گرفته است. همانگونه که این عناصر در مکان و بُعد منقطع‌اند وجوهر و محِلی آنان را بیکدیگر نپیوسته است، بهمانگونه نیز می‌توان آنان را در زمان

---

۱ - این مطالب مأخوذ ازکتاب «چرباتسکی» است رجوع شود به:

Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, vol.I, pp. 138 - 141

Edward Conze : *Buddhist Thought in India*, London, 1962, pp. 154 - 155

هم منفصل و جدا از یکدیگر تصور کرد، چه بقاء و عمر آن لحظه‌ای بیش نیست و بدین ترتیب هرلحظه مترادف باپیدایش عنصر جدیدی است؛ دو لحظه یعنی دو عنصر. عنصر یاواقعیت عالم، بعبارت دیگر نقطه‌ایست که در شرایط زمان ومکان پدید می‌آید. عناصر و واقعیتهای جهان در واقع تغییر نمی کنند بلکه بمحض ظهور، فانی می‌شوند ومانند صورسینمائی یک لحظه ظاهر می گردند و درلحظهٔ دیگرمنهدم می‌شوند.

مسلماً چنین آئینی باانتقادات شدید مکاتب فلسفی هندو مواجه شد ونخستین انتقادی که بدان کردند این بود، حال که همه چیز بمثابهٔ جریان پیوسته «صیرورت» است وهرچیز هردم بطورمستمر تجدید می‌شود، چگونه می‌توان مبحث «بازشناختن» اشیاء را باچنین دیدی آشتی داد؟ بودائیان در پاسخ می گفتند دو لحظهٔ متوالی‌ای که در آنها یک شییء تغییر می‌یابد فقط شبیه بهم‌اند و نه همانند یکدیگر، ولی ما آن دو لحظه را عین هم می‌پنداریم. بعبارت دیگر بازشناسائی‌ای که ما ازاشیاء حاصل می کنیم خطا است، زیرآنچه راکه فقط تشابه دو لحظه است، ماهمانندی محض تصور کرده‌ایم.

در پاسخ اینکه ثبات ظاهری وجود انسان و اشیاء را چگونه می‌توان باآئین «آنی بودن» عناصر مرتبط ساخت، بودائیان معتقداند: هرلحظهٔ حیاتی که یکدم پدید می‌آید و درلحظهٔ بعدی نیست می‌شود، نقشی‌است که برنسج‌نمود عالم مرتسم می‌شود بنحوی که هر لحظه پیشین، کلیهٔ امکانات لحظهٔ پسین را دارا است واین امکانات تحت شرایطی خاص ظاهر می گردند. بدین ترتیب انسان در دولحظهٔ متوالیِ صیرورت یکسان نمی‌تواند بود، و لیکن این دو لحظهٔ پی‌درپی با یکدیگر کاملاً هم‌متفاوت نیستند. اگراشیاء رابه گروه مسلسل A_1، A_2، A_3 و B_1، B_2، B_3 تقسیم کنیم می بینیم که اعضای سلسلهٔ A_1، A_2، A_3 بااینکه عین هم نیستند ولی یک پیوستگی و خویشاوندی‌ای در توالی مستمر آنها می‌توان یافت. درحالیکه، اگر گروه A را با گروه مسلسل B مقابله کنیم چنین خویشاوندی و تقابل و تشابهی نخواهیم یافت.

دین « بودا » اساس وجوهر انسان را چون واحدی ثابت که در پس مظاهر و عوارض گذرنده همچنان باقی بماند و کوچکترین تغییری نکند ، نپذیرفت ولی در قبال‌آن بقول «هی‌ری‌یانا » محقق معاصرهندی، به‌نوعی « جوهر سیال » معتقد بوده است که بعلت همان سیال بودنش نمی‌توان آنرا متشکل از سلسله عناصر کاملاً متمایز ومتفاوت ازیکدیگربحساب آورد¹، بلکه پیوستگی‌ای در پس مراتب متوالی تغییر اشیاء موجود است که آنان را یکپارچه وغیرمنقطع نمایان می‌سازد. دیگراینکه وجود انسان ، یا اشیاء ، بعلت استمراری که در لحظات پی‌درپی پیدایش و انهدام خود دارد ، ماورای لحظه و آنِ بخصوصی است ، و بدین نحو نسبت‌آن به لحظات متوالی، مانندنسبت رود است به‌آنات پی‌درپی گذرآبها . رود، چون جوهرسیال وپیوسته، سوای‌آناتی است که‌آنرا تشکیل می‌دهد ، ولی اساس‌آن ، تکرار پی‌درپی واستمرار همان لحظات گذر آبها است. از این رو جوهر سیال « بودائیان » رانمی‌توان بامعیار آئین آتمان برهمنی سنجید و آن دو را یکی دانست.

ریشهٔ مکتب مادیامیکا - کیش بودا مبحث وجود را بکلی دگرگونه ساخت و اصل تکثر عناصر را جایگزین آن کرد. در واقع هیچ چیز وجود باقی ندارد تا بتوان مبحث هستی را از آن انتزاع کرد. واقعیتهای ناپایدار عینی و ذهنی ، که تاروپود هستی گذرندهٔ اشیاء راتشکیل می‌دهند، بدوقسم جلوه می کنند: یکی بصورت مثبت ، چون عناصر « گردهم‌آمده » (saṃghāta)، و دیگری بصورت منفی که «عدم جوهر ثابت » است. این‌مبحث اخیر که تیشه به‌ریشهٔ آئین « آتمان » اوپانیشادها و معنویت کهن هندو می‌زد، منجر به آئین « خلأ جهانی » (s'ūnyavāda) مکتب « مادیامیکا » (mādhyamika) شد. این‌مکتب تیرهٔ « ماهایانا » که بعداً به‌تفصیل بدان اشاره خواهد شد ، روش استدلالی بغایت جدلی خود را در بین دوراهی آئین «آتمان» اوپانیشادها وفرضیهٔ عناصر گذرنده وعوارض ناپایدارمکاتب«تراوادا»نهاد،

1 - M. Hiriyanna : *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 146

و با مقابله این دو نحوهٔ تفکر ، و اقامه براهین و دلائلی که به‌نفی و طرد هردوآنان می‌انجامید ، قضایـا را یکی پس از دیگری باطل ساخت و با توسل به‌احتجاجات جدلی ، تهی بـودن و پـوچ بودن آنان را به‌اثبات رسانید و مبحث خلا[۵] و نسبیت جهانی را جایگزین مقولات باطل شده گرداند.

این مکتب روش خود را میانه (mādhyamika) می‌خواند ، چه آن از احکام یک طرفه اجتناب می‌ورزد و بین افراط و تفریط مباحثی چون هستی ونیستی ، روشی دو پهلو و نسبی اتخاذ می کند و بهمین‌جهت برخی از دانشمندان آنرا آئین نسبیت جهانی تعبیر کرده‌اند.

شایسته‌است بگوئیم که به‌نظرنگارنده ، بودا اساس و شالودهٔ عالم را بامعیار مبحث وجـود نمی‌سنجید و بهمین دلیل مسألهٔ درجات وجود ، مبدأ[۱] و معاد و غیره بهیچ وجه در ایـن آئین عنوان نشده است ، بلکه معیار سنجش ، مبحث واقعیت و عدم‌واقعیت است و این دو رامی‌توان ازلحاظی دو رکن اساسی کیش بودائی پنداشت. عدم واقعیت یعنی هستی ناپایدار ، تسلسل اشیاء گذرنده، پیدایشهای پی‌درپی چرخ بازپیدائی ، و زایش و جریـان لاینقطع ایجاد (saṃsāra). واقعیت یعنی خاموشی و انقراض و ابطال این تسلسل ، و گریز از بازپیدائی یعنی « نیروانا » (nirvāṇa).

درست است که کیش بودا به‌پروردگاری معتقد نبوده است ، راست است که بودائیان منکرجوهرثابت وذات‌لایتناهی‌وبعدتنزیهی‌آتمان اوپانیشادها شدند وبدین امور کوچکترین توجهی مبذول نداشتند ، و لیکن آیا « نیروانا » که واقعیت محض و خاموشی وآسایش و آرامش بیکران وفنا واستغراق کلیهٔ عناصر حیات است جواب کلیهٔ پرسشهای دینی را در بر ندارد؟ . آیا مبحث خداوند و مبدأ[۲] و معاد در همین اصل وصف ناپذیر « نیروانا » مستتر نیست؟ . این سؤالی است که همواره در ذهن آدمی نقش می‌بندد.

بودائیان از تعریف کیفیت و چگونگی احوال « نیروانا » خودداری کرده‌اند

وخواسته‌اند که‌این سر و رمزِ ممتاز ازپیرایهٔ سخن‌آرائی درامان باشد وفقط به‌مکاشفه و بدیدهٔ جهان بین زنده آزادان عیان گردد و بس.

نیروانا ـ مبحث « نیروانا »، در مکاتب فلسفی « ماهایانا » خاصه درآئین «ویجنیاناوادا» (vijñānavāda) که به‌اصالت ذهن اعتقاد دارد،واقعیت مطلق واساس جمله موجودات یابقول « اشواگهوشا» (As'vaghosa) ، « آنچنانی » (tathatā) تعبیر شده است. رفته رفته واقعیت مطلق جهان که جنبهٔ مثبت آن « آنچنانی » و جنبهٔ منفی آن « نیروانا » بود ، رنگ « آتمان » اوپانیشادها را بخود گرفت. ولی باید متذکر بود که سایرمسائل فلسفی کمافی‌السابق به شیوهٔ بودائی وضع گردید. برای وصول به‌واقعیت مطلق وبیداری و روشنائی،بودائیان متوجه شدند که کلیهٔ‌عناصری که جریان هستی‌ای راتشکیل می‌دهند سرشار از رنج(duhkha) هستند. مفهوم‌رنج به‌نظر دانشمندان و مستشرق بزرگ روسی « چرباتسکی » نوعی‌حالت تنگنا وخفقان عناصر است و هدف غائی حیات اینست که عناصر را بتدریج فرو بنشانیم و منهدم سازیم.

فرضیهٔ «عناصر گذرنده» (dharma) بودائی مستلزم خاموشی و انهدام پی‌درپی آنان نیزَبوده است وبدین ترتیب هدف عملی‌این فرضیه آزادی ونجات است. عناصردر راه تدریجیِ آزادی، بدو قسم جلوه می کنند. یاعناصرمتوجه جریان هستی ومتحرك به‌تحرك دائمی‌هستند و در این صورت عناصررا « ساسوارا » (sasvara) [۲] یامحصور در بند شهوات می گویند، یااینکه‌تمایل وجهتی‌بسوی نیستی ازخود نشان می‌دهند و بتدریج رو به‌زوال و اضمحلال و انحطاط می‌نهند و رفته رفته خاموش می‌شوند و دیگرتحت نفوذ شهوات نیستند. آنان را در این صورت « اناسوارا » (anasvara) یا عاری از تأثیر شهوات می گویند.

۱- Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta, 1961 p. 41

۲ ـ لفظ « ساسوارا » از ریشهٔ (√sru) یعنی جریان یافتن اشتقاق یافته است.

تمایل اولی شامل کلیهٔ افراد عادی است که در بند بازپیدائی محصورانـد. دومی در بین دانایان و فرزانگان (ārya) مشهوداست. « نیروانا » و بیداری در کیش بودا، چون در سایرپدیده‌های فکری هند، فقط ازطریق « یوگا » و اشراق و معرفت تحقق می یابد، « یوگا » نه‌فقط جلوگیر ایجاد مراتب و عناصر پلید ذهنی می گردد بلکه ازایجاد ماده نیزممانعت می کند. ماده چنانکه دیده شد مترادف همان مأخذ حسی است یا محدود بدانچیزی است که از طریق حواس مستفاد می‌شود. در واقع خود ماده نیز ، نوعی نیرو و ظهور لحظات برق‌آسا است. بودائیان متوجه شدند که اگر ذهن ورزش یابد و به‌درجهٔ تمرکز کامل نائل آید ، احساس مزه و بو وغیره (که مأخذ حسی و مترادف همان مفهوم ماده است) منهدم می‌شود. آنان بترتیب کوشیدندتانه‌فقط مراتب وعناصرذهنی‌را فروبنشانند بلکه‌از ایجاد ماده نیزجلوگیری بکنند، و بدین واسطه به‌مقام « نیروانا » برسند که‌درآن کلیهٔ‌عناصرباطل می گردند، از هم متلاشی می‌شوند و ذهن چون صفحه‌ای سفید و پاك جلوه می کند وخالی از محتوی خود می گردد.

عناصرحیات - بودائیان عناصرحیات راپچند قسم بخش کرده‌اند، یکی ازاین طبقه‌بندیها شامل مجموعهٔ پنجگانـه عناصر است (skandhas) که عبارت‌اند از ماده و صورت (rūpa) ، احساس (vedanā) ، مفاهیم (samjñā) ، نیروهـا (ترکیبات یـا تأثرات ذهنی) (samskārah) ، و آگاهی (vijñāna). حال آنچه در ایـن طبقه‌بندی اهمیتی بسزا دارد اینست که بودائیان ماده راهمان مأخذ حسی می‌دانند یعنی ماده آن کیفیاتی را شامل است کـه از اشیای خارجی برمی‌آید ، و روح همان چهار گروه احساس ومفاهیم و نیروها وآگاهی است. «چرباتسکی» می گوید: « باکمال حیرت می‌بینم کـه درپس اصطلاحات این آئین شرقی، خلاصه‌ای از مبحث ماده و ذهن وجود دارد که بطرز شگرفی شبیه جهان‌بینی جدید علمی اروپائی است[1] ».

---

۱ - Stcherbatsky: *Ibid.* p. 5

مفهوم ماده ـ این مفهوم ماده نزد بودائیان، خاصه بین مکاتبی که به اصالت اشیاء خارجی معتقد بوده‌اند نوعی تناقض ایجاد کرد. چه این مکاتب از جهتی واقعیت عینی جهان و مادیات را قبول دارند و از لحاظ دیگر ماده نزد آنان فقط آنچیزی را شامل است که از راه حواس بدست آید. «چرباتسکی» می گوید: «رئالیسم مکاتب بودائی رئالیسم خاصی است، و از لحاظی شبیه فرضیه های علم جدید است که واقعیتهای خارجی و باطنی را می پذیرد و معتقد است که بین آنان نوعی هم‌آهنگی موجود است. تصور سینمائی‌ای که بودائیان از جهان داشته‌اند و تبدیل کلیهٔ واقعیتهای عینی و ذهنی جهان (که جریان حیات را شامل بوده است) بیک سازمان درهم پیچیده‌ای که در آن مظاهر آنی و برق‌آسا بعلت ارتباطات باطنی ظاهر می گردند، همه چیز تواند بود مگر رئالیسم[1]».

در واقع با گفتن اینکه ماده همان مأخذ حسی است مکاتب «تراوادا» یک بُعد اصالت ذهنی وارد دیدگاه خود می‌ساختند که راه را برای ظهور مکاتب بزرگ «ماهایانا» که به اصالت ذهن معتقد بودند هموار می‌ساخت. مکتب «ویجنیاناوادا» باین نتیجه رسید که تمام جهان ذهنی است (sarvam buddhimayam jagat) و یگانه واقعیت همانا ذهن است و دنیای خارجی رؤیائی بی بود و سرابی در بیابان است. ذهن است که خود را بصورت عالِم و معلوم و علم متجلی می کند.

با سیر اجمالی در مکاتب نظری بودائی که از مآخذ کهن بودائی سرچشمه گرفته‌اند، دیده شد که نطفهٔ کلیهٔ تجلیات بزرگ بودائی چه در تیرهٔ «تراوادا»، چه در تیرهٔ «ماهایانا» در همان تعلیمات بدوی کیش بودائی مستتر بوده است. کیش بودائی بدو تیره تقسیم شد که یکی معروف به «تراوادا» و دیگری موسوم به «ماهایانا» بوده است. احتمال می‌رود که بین این دو تیره، «تراوادا» دیرینه‌تر باشد، ولیکن وجه تمایز این دو تیره فقط براین اصل بنا نشده است و بایستی اذعان

1- *Ibid.* p. 56

داشت که افق دید آنان متفاوت است. پیروان مکتب فلسفی « تراوادا » واقعیت اشیاء خارجی را می‌پذیرند ولی در بارهٔ « رئالیست » بودن آنان نظر « چرباتسکی » مذکور شد و معلوم گردید که رئالیسم آنان با مفهوم رئالیسم امروزی فرق دارد. پیروان «ماهایانا» به‌اصالت ذهنی واقعیتهای جهان اعتقاد دارند. اختلافات دیگری نیز بین این دو هست که قبلاً مذکور شد.

مفهوم دارما (dharma)

به‌نظر مکاتب « تراوادا »، عالم متشکل از عناصر ناپایدار و گذرنده است (dharmas). لفظ « دارما » که در این مکاتب به‌عنصر حیات، واقعیت و مقوله تعلق می‌گیرد با «دارمای» هندو که به‌معنی فضیلت، انتظام، ناموس و غیره است کاملاً فرق دارد. مبحث عناصرحیات به‌نظر « چرباتسکی » رکن‌اساسی آئین بودا است و نگارنده برای تشریح این مطالب از کتابهای همان مستشرق عالیقدر روسی استفاده کرده است.

کیش بودائی در پرتو آئین « دارما » فرضیهٔ مابعدالطبیعی جهان را بنیان ساخت، وجهان را متشکل از تکثر عناصر مادی و ذهنی و نیروهائی چند یافت که لطیف و تجزیه ناپذیراند. یگانه واقعیت همین عناصر ناپایدار است و این عناصر واقعیتهای نهائی عالم‌اند. هرترکیبی که ازآنان پدید آید فقط بمنزلهٔ مظهربی‌بودی است که عناصرچندی را شامل است. هرعنصر یا مقوله، نیروی مجزائی (pṛthak) است. عناصر برسبیل ملازمه بهم تعلق نمی‌یابند. جوهر کیفیاتی چند است، وماده همان مأخذ حسی است و روح ترکیب عناصر روانی و ذهنی و نیروهائی چند است. عناصر بقائی ندارند، هر لحظه، ایجاد و فنای یک عنصر جدید است و پیوستگی ظاهری جهان، همان ظهور پی‌درپی عناصرجدید دراماکن جدیداست. عناصر گرد هم می‌آیند (saṃskṛta) واین پیوندعناصر یابعبارت بهتراین همکاری وهمراهی وهمبودی عناصر، برسبیل قانون « علیت مترتب بر شرایطی چند » نهاده شده است.

جریان ایجاد وهستی براثرهم‌بستگی و همکاری و همبودی هفتادو دو عنصر لطیف و گذرنده و برق آسا و آنی بوجود آمده و این عناصر از عللی پیدا شده (hetu - prabhava) اند و بسوی فنا ونابودی مستمر، می گرایند (nirodha). اگراین جریان ایجاد وهستی تحت تأثیرعنصر نادانی (avidyā) درآیدبمنتها درجهٔ بی‌قراری و جنبش خودمی‌رسد و اگرعنصر فرزانگی وآگاهی (vidyā) بر سایر عناصر چیره شود، جریان هستی رو به‌آسایش و آرامش می‌نهد و سرانجام کاملاً خاموش می‌شود. درصورت اول جریان ایجاد، منطبق باافراد عادی است و درصورت دوم که مرحلهٔ آسایش و آرامش عناصراست، رود تسلسل باوضع حکماء و دانایان تطبیق می کند، و اگر این جریان بکلی منهدم شود، مقام بودائی حاصل خواهد شد. هدف غائی ومقصدنهائی جریان‌هستی در واقع انهدام خود آنست، بنحوی که هر گونه همکاری همراهی وهم‌بستگیِ بین عناصر منهدم شود و سکون و آرامش و خاموشی، جای گردش و سیلان لاینقطع عناصر را بگیرد.

ماده و ذهن و نیرو - بودائیان واقعیتهای جهان را خواه عینی و خواه ذهنی بدو گروه تقسیم کرده‌اند: ۱- گروه مادی، ۲- گروه عناصرروانی وذهنی. این عناصر روانی نیز از طرفی بدوگروه عناصر ذهنی و نیروهای لطیف بخش‌شده‌اند،اینست که درواقع می‌توان یک طبقه‌بندی سه گانه از عناصر متشکلهٔ عالم بعمل آورد و گفت عالم فعل وانفعالات درهم پیچیدهٔ سه گروه ماده، عناصر ذهنی، و نیروهای مرموز است وتعداد آنان هفتادوپنج‌است که هفتادودوتای‌آنها بصورت مجموعهٔ‌بهم‌پیوسته (saṃskṛta) ظاهر می گردند و سه‌تای آخری غیر ترکیبی ولایتناهی هستند.

عناصر مادی

تعداد عناصر مادی یازده است، آنها عبارت‌اند از پنج عضو حسی: ۱- حس باصره (cakṣurindriya)، ۲- حس سامعه (s'rotendriya)، ۳- حس شامه (ghrāṇendriya)، ٤- حس ذائقه (jihvendriya)، ٥- حس لامسه (kāyendriya).

پنج موضوع ادراک : ۱ - رنگ و صورت (rūpa)، ۲ - صوت (s'abda)، ۳ - بو (gandha)، ٤ - مزه (rasa)، ٥ - لمس پذیری (spars'tavya).

خاصیت کلی عناصر مادی صفت نفوذ ناپذیربودن (sa - pratighatva) یا نیروی مقاومت آنان است. یعنی اگر یکی از این عناصر مادی در نقطه‌ای در فضا قرار گرفته باشد، عنصر دیگری در همان لحظه، آن نقطه مکان را اشغال نمی‌تواند کرد.

این تقسیم ماده به‌موضوع ادراك و حس، خود گواه براینست که بودائیان ماده را همان مأخذ حسی می‌دانند. اعضاء حسی از مادهٔ لطیفی پوشیده شده است که چون گوهری فروزان شفاف و متشکل از ذرات است. اشیاء خارجی مرکب از ذرات کوچک (paramā*n*u) هستند، این ذرات را بطور جدا و واحد درك نمی توان کرد، چه‌آنان تقسیم ناپذیر و غیرقابل ادراك اند، ولی اگر گرد هم آیند، بصورت مجموعهٔ ذرات (a*n*u) ترکیب می‌یابند. ذرات غیرابدی هستند و هردم پیدا می‌شوند وفانی می گردند و در هر لحظه منهدم می‌شوند (kṣa*n*a bhanga). کلیهٔ عناصر از ذرات تشکیل یافته‌اند. ذرات زمین درشت ومنجمداند وحالت ظهور آنان، مقاومت است. ذرات آب بهم پیوسته و مجهز به نیروی جاذبه هستند. ذرات آتش چون حرارت نمایان می‌شوند. ذرات هوا متحرك اند.

این چهار عنصر بزرگ در کلیهٔ اشیاء به‌نسبت متساوی ظاهر می‌شوند. درآتش برافروخته، همان اندازه عنصر آتش هست که در چوب یا آب و بالعکس. یگانه وجه تمایز این عناصر، شدت و ضعف کیفی ذرات موجود در آنان است.

به‌نظر « چرباتسکی » تقسیم ماده بدو قسم لطیف و کثیف شباهت بسیاری با فرضیهٔ مکتب « سانکهیا » (sā*m*khya) دارد که پیدایش ماده را در جهت تصاعدی (sattva) لطیف و در جهت نزولی، کثیف (tamas) می‌داند[۱].

مبحث شباهت این دوآئین ونفوذ و رسوخ احتمالی « سانکهیا » در کیش بودائی

۱- *Ibid.* p. ۱۰

در فصل « سانکهیا » بررسی شده‌است[1] . اشیاء در « سانکهیا » یا بصورت لطیف چون مراکز سرشار از نیرو (tanmātras) موجوداند یا بصورت عناصر مادی (mahābhūtas) خاورشناس روسی می‌افزاید که عناصر لطیف « سانکهیا » شباهت بسیاری با عناصر بودائی اعم از مادی و لطیف دارند . فرق اساسی بین این دو مکتب در اینست که در « سانکیها » عناصر ، تغییرات و دگرگونیهای جوهر منفعل و مادهٔ اولیهٔ جهان هستند ولی در کیش بودائی ماده مترادف همان مأخذ حسی است و از جوهر ثابت واصل منفعلی پیدا نشده است .

عناصر مادی دو قسم اند: یکی عناصر بزرگ (mahābhūtas) چون خاك (pṛthivī) آب (ap) ، آتش (tejas) ، و هوا (تحرك) (irāna) . این عناصر بزرگ ، محمل مشتقات دیگر مادی (bhautika) هستند. خصائص این عناصر بزرگ بترتیب عبارتند از : مقاومت و انجماد (خاك) جذب و رطوبت (آب) ، حرارات (آتش) ، و حرکت (هوا) . بین این عناصر و خصائص آنان که قابل ظهور است ، وجه تمایزی وجود دارد ، زیرا افعال مقاومت ، جذب ، حرارت و حرکت خصائص، (lakṣana) عناصر هستند ، نه خود عناصر که می‌بایستی سوای خصائص خود باشند ، از سوی دیگر

۱- «چرباتسکی» می گوید که در بارهٔ تسلسل جهانی دوگونه فرضیه می‌توان یافت. حرکتی که بموجب آن دگرگونیهای متوالی اشیاء تحقق می‌پذیرد یا حرکتی متصل و پیوسته (legato) تعبیر می‌تواند شد یا حرکتی منقطع و گسسته . این حرکت اخیر متشکل از تعداد بیشمار لحظات برق آسائی است که پشت سرهم ، پی‌درپی و تقریباً بدون فاصله یا انقطاع زمانی ظاهر می‌شوند. در مورد اول یعنی حرکت متصل و پیوسته ، پدیده‌ها بمنزلهٔ امواج و نوساناتی هستند که برسطح ماده‌ای ابدی و تعین نیافته ظاهر می گردند و با آن در واقع یکی هستند. عالم در این فرضیه حرکتی مستمر و پیوسته (legato) دارد (parināmavāda) . درصورت حرکت دوم که حرکت منفصل و منقطع است ، ماده‌ای وجود ندارد فقط توده‌های برق‌آسای نیرو، پشت سرهم ظاهر می‌شوند و پندار و گمان پدیده‌های پایداری را پدید می‌آورند. عالم در این وضع متحرك به‌حرکتی منقطع (staccato) است. مکتب « سانکهیا » نظریه اولی را پذیرفته و فرضیهٔ دومی در مکاتب بودائی وضع شده است.

رجوع شود به : Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, vol. I, p. 83

امکان دارد که این عناصر بصورت خالص و عاری از کیفیات ، اشاره به‌واقعیتهای مرموز و لطیفی باشند که از لحاظی شبیه فرضیه سه جوهر (تصاعدی ـ انبساطی ـ و نزولی) فلسفهٔ « سانکهیا » هستند[۱].

قسم دوم ماده ، مشتقات مادهٔ اولیه است (bhautika) چون رنگ و بو وصوت وغیره این ماده نیزاز ذرات تشکیل شده است ولی برای اینکه مشتقات ماده ظاهر شوند ضروری است که با ذرات عناصر بزرگ بیآمیزند یعنی چهار ذره عناصر بزرگ بایستی با یک ذره عنصر فرعی یا مشتقات عناصر اربعه ترکیب یابند.

یازدهمین عنصر مادی عنصر مخصوصی است که در ابتدای امر مادی جلوه نمی کند و آنرا « آوی جنیاپتی » (avijñāpti) می گویند. معنی‌این کلمه یعنی «فعل نامرئی» یا « تصورناپذیر » . « واسوباندو » در بارهٔ این‌عنصر می گوید: «آن عنصری است که در ذهن‌شخصی پریشان و ناخودآگاه وجود دارد و نه‌خوب است و نه بد، و از عناصر بزرگ پدید آمده است[۲] » .

این عنصربخصوص تقریباً معادل همان تأثرات کردارپیشین (karma, saṃskārah) است. افعال و اعمال هم جسمانی (kāyika) توانند بود ، هم ذهنی (cetanā) و هم ازگفتار و پندار سرچشمه توانند گرفت (vācika). آنان از طرف دیگر هم پیدا (vijñāpti) هستند و هم ناپیدا (avijñāpti) مراد از افعال ناپیدا ، آن افعالی است که درحال حاضر انجام می‌دهیم و در آینده محصول آنرا خواهیم دید. اگر راهبی به‌ریاضت بپرداد، فعلی جسمانی و ظاهر (vijñāpti) انجام داده است ، ولی اثرممتاز و باقی آن ، یک فضیلت معنوی است که در آگاهی وی موجود است و آن همان نتیجهٔ غیرظاهر یاناپیدا (avijñāpti) است. این‌عنصر حلقهٔ رابط بین‌فعل وبثمررسیدن

---

۱ - *Ibid.* p. 12

۲ - *Abhidharmakos'a*, I, 11
vikṣiptācittasyāpi yo'nubandhah s'ubhās'ubha mahābhūtānyupādāya sā hyavijñāptirucyate

آن است و معادل همان مفهومی است که درآئین برهمنی بدان «آپوروا» (apūrva) یعنی « ندانسته » یا « آدریشتا » (adṛṣṭa) یعنی « نادیده » و یا « سامسکارا » (saṃskāra) یعنی تأثرات دیرینه گفته‌اند. علت اینکه این عنصر را جزء عناصرمادی می‌آورند اینست که آن ارتباط نزدیکی با افعال جسمانی و طبیعی دارد و مانند ظل وسایه‌ای فعلِ مرتکب شده راتعقیب می کند.

عناصر ذهنی

عناصر ذهنی شامل چهل و شش مقوله است که اسامی آنان را در آخر این فصل بصورت جدول خواهیم داد.

هفتادوپنج عنصربودائی عبارت‌اند از یازده عنصر مادی ، چهل وشش عنصر ذهنی ، ذهن (چون عنصر واحد) ، چهارده نیروی لطیف وسه عنصر لایتناهی وغیر ترکیبی. سه عنصرغیر ترکیبی (asaṃskṛta) بدین قراراند :

۱ - فضای لایتناهی (ākās'a) .

۲ - عنصری که بموجب آن عناصر دیگر خاموش می‌شوند و انسان آگاه می‌شود که وجود مظاهر در واقع صفحه‌ای سفید و هیچ است و وهمی بیش نیست (pratisaṃkhyānirodha) .

۳ - عنصر سوم، ادامهٔ همان خاموشی عناصر بطریق طبیعی است واین‌حالت اشراق و معرفت است. این فنا بدان ماند که شمعی بعلت پایان سوخت خاموش شود و علل همراه و معطوف به‌مرکزی که موجب ظِهور پدیده‌های پی‌درپی آن بودند نیر بدانسان نابود شوند. این دو « عنصر » اخیر، حالات « نیروانا »است.

اصل جدائی و تفکیک (pṛthagdharma) بین عناصر ذهنی نیز مراعات شده است. ذهن را می‌توان بدو قسمت بخش کرد و دو جنبه خاص برای آن قائل شد. یکی جنبهٔ باطن و جنبهٔ ادراک کننده و در یابنده آنست که آنرا « چیتا » (citta) یا «ماناس» (manas) ، و « ویجنیانا » (vijñāna) می گویند. ذهن بخودی خود خالی

از هر تخیل یا هر محتوی است و خلائی بیش نیست و آگاهی و احساس صرف است. یابعبارت بهتر روشنائی محض است که به‌مفاهیم و تصورات پرتو می‌افکند و آنان را منور می‌سازد. این مفهومی که بودائیان از ذهن داشته‌اند وجه مشابهتی با آگاهی و روح‌چنانکه درمکتب «سانکهیا»، مطرح شده است، دارد. روح وآگاهی (puruṣa) در «سانکهیا» نیز خالی از هرگونه محتوی ذهنی و عاری از هر فعل و انفعال‌است. حال اگرجنبهٔ ظاهری ذهن‌را درنظربگیریم می‌بینیم که شامل عناصری است از قبیل احساس (vedanā)، مفهوم (samjñā)، اراده و خواست (cetanā)، که جمعاً چهل وشش عنصرهستند. ذهن علاوه براین چهل و شش عنصر، دارای چهارده نیروی لطیف (saṃskāras) است که شرح آنان بعداً خواهد آمد.

ذهن، واقعیتهای ذهنی را بدون واسطه حواس تعقل می‌کند. ذهن (citta) و پدیده‌های ذهنی (caitta) باتوجه باینکه جنبه ظاهری و باطنی فعالیت امر واحدی هستند، معذلک‌آنچنان بهم‌مربوط و پیوسته‌اند که این دو را نمی‌توان از یکدیگر جدا و تفکیک کرد. ذهن بصورت خالص هرگز ظاهر نمی‌گردد مگر در حالت «نیروانا» که خاموشی کلیهٔ‌پدیده‌هاست وما فقط باپدیده‌های ذهنی سروکار داریم. در تقسیم‌بندی پنجگانه‌ای که از عناصر شده است یعنی گروه پنج «اسکاندا» که عبارت بودند از ماده (rūpa) و احساس (vedanā) و مفهوم ذهنی (saṃjñā) و اراده و خواست یاترکیبات دیرینهٔ ذهنی (saṃskāra)، وآگاهی خالص (vijñāna)، ماده و احساس و مفهوم ذهنی، تحت عنوان جدا می‌آیند و هریک مساوی با یک عنصراند، درحالیکه سایرعناصر باانضمام اراده‌ها (cetanā) در ردیف نیروهای ذهنی (saṃskāra) می‌آیند.

مفاهیم ذهنی را فعل و انفعالات اندیشه می‌گویند. اندیشه واقعیتی است که بمدد آن خاصیت مشترک اشیاء انتزاع گردد[۱]. این امر همان ادراک تصدیقی

۱ - *Abhidharmakos'a*, I, 14

است که در مکاتب فلسفی برهمنی بدان ادراك معین (savikalpa) می گویند.

مکتب‌های منطقی بودائی از قبیل مکتب « دیناگا » (Dignāga) مبحث جدیدی وارد فلسفهٔ هندی کردند. آنان بین ادراك خالص (sva - lakṣana) که در حکم ذوات (chose en soi) است و ادراکی که خیال وتعقل در آن مدخلیت دارد وجه تمایزی قائل شده‌اند. این ادراك خالص در واقع همان ذهن خالص خالی‌از هر رنگ و تعین است ، درحالیکه تعقل و انتزاع فکری از قبیل اینکه بگوئیم فلان چیز زرد یا آبی رنگ است ، یا نروماده است ، یا خوب و بد است بمنزلهٔ آفرینش ذهنی است که در آن، خیال، انتزاع ذهنی و تعقل دخالت کرده‌اند و کلیهٔ مفاهیم ذهنی از این فعل و انفعالات پدید می‌آیند.

اراده یا اختیار (cetanā) آنچیزی است که موجب پیدایش عناصر ترکیبی می گردد[1]. غرض از آن نیروی خاصی است که به عناصر « گرد هم آمده » صورت مخصوصی می بخشد و عناصر بوسیلهٔ آن، تحت صورتی خاص و طبق قوانینی معین نظام می یابند. این نیرو، عناصر را بصورت جریانات حیات (saṃtāna) سازمان می دهد (saṃcetayati). این نیروی ارادی (مراد فقط ارادهٔ شخصی نیست بلکه منظور، ارادهٔ ناشی از طبیعت فطری خود عناصر است) مترادف مفهوم « کارما » (karma) یا نیروی تقدیر و نیروی حیاتی است که در آئین بودا جای ارادهٔ الهی وخواست خداوند را گرفته است. نیروی ارادی در کلیهٔ عناصر ذهنی موجود است و در دین « بودا » همان نقشی را بعهده دارد که مشیت الهی و خواست و ارادهٔ خداوند در ادیان دیگر دارد.

بطور کلی در هریک از احوال ذهنی، ده عنصر کلی موجوداند که همیشه ودر هرحال حاضر هستند و عبارت‌انداز : احساس ، (خوشی و ناخوشی)، مفاهیم ذهنی، اراده (cetanā) ، تماس ، (تماس بین حس و موضوع ادراك و آگاهی) ، فهم و شعور، حافظه وتوجه وتمرکز ذهنی وغیره. ده‌عنصر دیگر موجودند که در پیشرفت ذهن

۱ - Stcherbatsky : *op. cit*, p. 17

بسوی « نیروانا » نقش مهمی دارند و عبارت‌اند از ایمان و شجاعت و غیره. این عناصر نیک ومتصاعد، جریان هستی را بسوی خاموشی و آسایش راهبراند. عناصر ده گانهٔ دیگری وجود دارند که گمراه کنندهٔ آدمی‌اند و درحکم افکار پلید وناخوش آیند هستند. این عناصر نیک و پلید و غیره، دائمی نیستند و فقط گروهی از آنان در برخی از لحظات برق‌آسای آگاهی متجلی می گردند.

نیروها

اراده (cetanā)[1] ونیرو(saṃskāra) مترادف‌اند. نیرو،آن چیزی‌است که موجب ظهور عناصرمی گردد، یعنی این نیروها، عناصر را باهم هم‌آهنگ می‌سازند وموجب فعلیت‌هم بسته آنان می گردند. مهمترین این نیروهانیروی ایجاد ونیروی انهدام‌است که درظهورمظاهرونابودی‌آنان مشهوداست. درواقع بین ارادهٔ عنصری(cetanā) که سازمان دهندهٔجریان‌حیات وپدیده‌هاست وعناصرراتحت صورخاص در ترکیبات‌اشیاء عالم،سازمان می‌دهد، و نیروهای ترکیبی، که موجب جمع‌وتفریق‌عناصر وپیدایش وانهدام‌آنان است، فرقی نیست. این دوعنصریعنی‌اراده و «نیرو» از طرف دیگرمربوط به‌قانون « کارما » است. « کارما » تأثرات دیرینه ذهنی‌است و آنرا اراده (cetanā) یامحصول ارادی (cetayitva) نیز می گویند. این سه مقوله (اراده، نیرو، و کارما) نوعی جبر و تقدیرعنصری هستند که‌از طبیعت فطری خود عناصرو واقعیتهای گذرندهٔ عالم‌مستفادمی گردندواگربخواهیم‌خالق وپروردگاری‌برای جهان‌تصور کنیم‌بایستی گفت که‌به‌نظربودائیان کردگار وسازمان‌بخشندهٔ‌عالم، گذشتهٔ‌دیرینهٔ‌خود عالم‌است.

سه اصل یعنی ماده، و ذهن، و نیرو، شباهت شگرفی باسه « گونای »(guṇa) آئین « سانکهیا » دارند که عبارت‌اند از: نیروی تصاعدی، (جوهر نیکی)، نیروی انبساطی، (جوهر تحرك)، نیروی نزولی، (جوهر تاریکی). نیرو در دین « بودا »

---

[1] - ارادهٔ، عنصر ذهنی (citta - saṃprayukta) یا نیرو (saṃskāra) متشکل از جریان لحظات پی‌درپی و برق‌آسائی است. هرلحظهٔ ذهن مترتب برکلیهٔ(sāmagrī) شرایط و علل لحظات پیشین است.

صورت لطیف عنصراست. ولی بقول «چرباتسکی»[1] خودعنصر بودائی باندازهٔ کافی از لطافت برخوردار است، اینست که تعریف این عناصر یامنابع سرشار از نیرو بسیار دشوار است. عناصر گوناگون بر اصل سلسله مراتب بنیان شده‌اند و از ماده تا نیروی صرف، بتدریج رو به لطافت و پاکی و ظرافت می گرایند. نیروهای خالص (viprayukta - sa*m*skāra)، لطیف‌ترین عناصرموجود درجهان‌اند، چه در عالیترین و ممتازترین مراتب آگاهی هنوز بکار خود ادامه می‌دهند و منشأ اثر هستند، فقط درخاموشی محض «نیروانا» است که این نیروها از کار بازمی‌ایستند وفانی می‌شوند.

چنانکه گفته شد مهمترین این نیروها همان نیروی ایجاد و بقاء و فناء است، ولی‌نیروهای دیگر نیز وجود دارند، ازجمله‌نیروی «پراپتی» (prāpti) ، و«اپراپتی» (aprāpti) که بسیار لطیف هستند. اولی نیروئی است که مجموعهٔ عناصری راکه در جریان یک حیات، گردهم آمده‌اند، نگاهداری می‌نماید و از گسیختگی احتمالی آنان جلوگیری می کند. دیگری نیروئی است که از ظهور عنصری که با مجموعهٔ مزبور هم‌آهنگ نیست و سنخیت ندارد، ممانعت می کند. دو حالت «نیروانا» نیز که بدان قبلاً اشاره شد از جمله این نیروهای لطیف بشماراند.

در «پراتی سانکهیانیروانا» (pratisa*m*khyā nirvā*n*a)، انسان «خودآگاهانه» به‌خاموشیِ عناصر پی‌می‌بردودر «اپراتی سانکهیانیروانا» (apratisa*m*khyā - nirvā*n*a) انسان ناخودآگاهانه از عالیترین‌مقام آگاهی وبیداری و هشیاری استشعار می‌یابد.

ازنیروهای دیگر، یکی نیروئی است که به‌الفاظ معنی می‌بخشد (nāmakāya) و دیگری نیروئی است که به‌عبارات و جملات معنی می‌دهد (pādakāya).

مبحث‌ایجاد صوت یکی ازمسائل مهم‌فلسفهٔ هندبوده‌است، مکتب «می‌مانسا» (mīmā*m*sa) به‌اصالت صوت معتقد بود و الفاظ و معنی آنان را ابدی و ازلی چون مُثُل افلاطونی می پنداشت واعتقاد داشت که صوت بالقوه موجوداست وفقط به‌نیروی

---

۱ - *Ibid.* p. 19

تلفظ مصداق می‌یابد و از قوه به فعل می گراید . بودائیان می‌انگاشتند که نیروی سه گانه‌ای باعث شده که الفاظ معنی پیدا کنند: یکی ، نیروی صوت (vyañjana) دیگری نیروی الفاظ (nāma) ، و سومی نیروی جملات (pāda) است.

کارما (karma)

کارما مترادف مفهوم اراده (cetanā) و نیروی ذهنی (saṃskāra) است . بودائیان علاوه براینکه توجه خاصی به پیدایشهای پی درپی عناصر دارند، می کوشند که به‌نظام اخلاقی عالم نیز پی ببرند. مبحث نیروهای «شناخته نشده» (apūrva) و «نادیده» (adṛṣṭa) در کلیهٔ مکاتب برهمنی مورد بحث قرار گرفته است. کیش بودائی قانون «کارما» را که بی‌شبهه یکی ازاصول مشترکی است که کلیهٔ مکاتب فلسفی هندی پذیرفته‌اند، بدون کم و کسر قبول کرد وآنرا با دید خاص فلسفی خود منطبق ساخت. بودائیان قانون علیت خودرا در سطح عالم جمادی که درآن قانونِ تجانس کامل (sabhāgahetu) حکمفرما است و در سطح عالم نباتی که در آن پدیدهٔ رشد و نمو نیزظاهر شده است ، وسرانجام در سطح انسانی که علیت روانی واخلاقی نیز ضمیمه علیت طبیعی شده است،بررسی کرده‌اند. عناصری که جریان مستمرحیاتی راشامل‌اند علاوه براینکه متأثر از سیرطبیعی‌حادثات‌اند،تحت تأثیرتأثرات دیرینه‌ای که ازکردار پیشین زاده می‌شوند، قرار می گیرند.

این تأثرات پیگیر مملو ازعناصر روانی و میراث نوعی و قوهٔ مرموزی هستند. هر فعلی بخودی خود، منشأ سرشار اثر وتعیین کنندهٔ سرنوشت آینده عناصر حیات وسازمان بخشندهٔ تقدیر جهان است. هرفعلی خواه خوب، خواه بد ، امکان دارد جریان هستی را در جهت معینی هدایت کند و آثار خود را در آیندهٔ نزدیک یا دور ظاهرساخته وبروز بدهد. هرپدیده‌ای که‌از ثمرهٔ این تأثرات دیرینهٔ اخلاقی و روانی (vipāka) ظاهر می گردد بدون قیدوشرط به‌عالم‌حیات تعلق دارد ولی‌این پدیده بخودی خودخنثی واصولاً بی‌تفاوت است ، چون نتیجه فعل دیرینه‌ایست که ناخودآگاهانه

و خود کارانه بظهور پیوسته است. امکان دارد، فعلی که من اکنون خودآگاهانه مرتکب می‌شوم، سرچشمهٔ جریان جدیدی باشد. بدین ترتیب نتایج و ثمرات کردار پیشین نیروهای ناخودآگاهی هستند که وا کنش کنش پیشین بوده ونتیجه‌ای متناسب با کیفیات و خاصیت عمل دیرینه دارند.

به نظر «واسوباندو»، کارما نیروی ارادی (cetanā) است. مراد، نه ارادهٔ شخصی است بلکه اراده فطری عناصری است که براثر نتیجه افعالی چند صورت‌هائی چند بخود می گیرند و جریان هستی را در جهت معینی رهبری می کنند. غرض از کلمهٔ اراده، ارادهٔ جبری وجبر اخلاقی است ومعیار سنجش کیفیات این جبر، مبحث عدالت واجر وکیفر کردار است. این جبر از جهتی خود کارانه و کورکورانه بسوی هدف که تثمیر نتیجهٔ کردار پیشین است می‌رود، ولی از طرف دیگر، این جبر خلل ناپذیر، بعلت اختیار و آزادی که انسان دارد، تعدیل شده است. یعنی انسان می‌تواند سرنوشت جبری خود را بکمک اختیاری که دارد اصلاح کند وطریق آزادی ونجات را برگزیند.

جبر و اختیار - دربارهٔ مبحث جبرواختیار وتناقضات ناشی ازآن «چرباتسکی»[۱] مطالبی چند ایراد کرده که ما آنرا نقل می کنیم. این مبحث بسیار ظریف است ویکی از معماهای غامض مکاتب فلسفی هندو و بودائی است.

در دین بوداهم، صحبت از جبرعناصر بمیان‌آمده و هم به‌اختیاروآزادی انسان، جهت انجام دادن اعمال، اشاره شده است. «بودا» می گفته است من واضع آئین اختیار وآزادی هستم، ولی در عین حال، طبق قواعد علیت مکاتب فلسفی بودائی، هیچ چیز بی‌دلیل ظاهر نمی‌شود و همه چیز مترتب برشرایطی چند است. بنابه‌نظر «واسوباندو» چنانکه گفته شد، سه منشأ ایجاد عمل عبارت‌اند از جسم، وگفتار، وذهن، ولی جسم وگفتار نیز مترتب براراده‌های (cetanā) ذهنی است و لحظهٔ ذهنی نیز متکی برشرایط و علل لحظهٔ بی‌واسطهٔ پیشین (samanantara-pratyaya)

۱ - Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, vol.I, pp. 132 - 33

است. در مقابل جبرخلل ناپذیر سیلان عناصری که همچون امواج مسلسل پی درپی ظاهر می‌شوند و فانی می گردند، سخن از اختیار ومسئولیت بمیان آمده، و در مقابل اختیار وآزادی، بودائیان جبر تزلزل ناپذیر قواعد علّی را علم می کنند. حیات، جریانی متشکل از توده‌های نیروی برق آسائی است که بسوی خاموشی و آزادی (nihsarana - mokṣa) می گراید. این حرکت همه جانبهٔ امواج صیرورت، هدفی معین و مقصدی غائی دارد، بعبارت دیگر بقول «چرباتسکی»، «علّیت مساوی است باغائیت»، وهیچ لحظه‌ای در سلسله لحظات زنجیری ذهنی نیست که برحسب اتفاق پدید آمده باشد و متکی بر شرایط و علل بی‌واسطهٔ پیشین نباشد.

اراده‌ای (cetanā) که موجب پیدایش اعمال جسمانی واعمال ناشی از گفتار می‌شود، یانیرومند و قوی می‌تواند بود، یا ضعیف. اگر ضعیف باشد عمل منفک از آن، خود کارانه انجام خواهد شد، و نتیجهٔ اخلاقی و اخروی، یا بعبارت دیگر اجر و کیفر دربر نخواهد داشت. اعمال عادی جسمانی همچون خوردن، خوابیدن، و غیره ازجمله نتایج خود کار انگیزه‌های ضعیف ذهنی است، ولی اگر اراده نیرومند باشد، عمل منتج از آن، ثمره‌ای «اخلاقی» در برخواهد داشت، یعنی عملی خیر یا شر خواهد بود. چنین عملی بی‌شبهه واکنشی در جهت اجر و کیفر پدید خواهد آورد. قانونی که براساس آن یک عمل خیر یا شر، خواه وناخواه بشمر می‌رسید، همان قانون «کارما» است.

«چرباتسکی» می گوید اتفاقی که براثر بشمررسیدن اعمال پیشین بوقوع می‌پیوندد، «کارما» نیست، زیرا این عمل خود کارانه بحصول می‌پیوندد وسپس عقیم می‌شود. برای آنکه این عمل اجر و پاداشی در بر داشته باشد، می‌بایستی که آزادانه انجام شده و انگیزهٔ آن، اراده‌ای نیرومند بوده باشد.

قانون «کارما» در واقع نظام خود مختار وخلل ناپذیراست. آنچه را که ماآزادی واختیار می‌پنداریم، در واقع ندانستن نظامات شگرف جبرعناصر است که خود کارانه وکورکورانه بسوی هدفی معین و غائی روانه‌اند و چون از فعل و انفعالات این

شرایط و علل « خودکار » بی‌اطلاع هستیم ، می‌پنداریم که‌اینان‌آزادند درحالیکه این‌آزادی نسبی همان جهل و نادانی ماست. « چرباتسکی » می گوید: اختیار فقط در داخل‌حدود قواعد علّیت و جبر میسراست. آزادی‌ای که ازمرزهای قانون علّیت تجاوز نکند ، یعنی آزادی در داخل زندان قانون علّیتِ مترتب بر شرایطی‌چند.

سطح‌های مختلف کارما - درعالم‌جمادی، عناصر روانی واخلاقی کوچکترین نقشی ندارند ، زیرا در آنجا نه رشدی هست و نه نموی و نه کرداری. در عالم جمادی لحظات برق‌آسای پیدایشهای پی‌درپی، تابع قانون یکنواختی و پیدایش متجانس (sabhāgaja) اند. هرلحظهٔ بعدی خود کارانه دنبال لحظه پیشین ظاهر می‌شود. حال اگرجریان رشد (upacaya) و نفوذ وتثمیرعلل روانی واخلاقی به‌متن نظام پیدایش متجانس اضافه گردد ، آنگاه حیات انسانی و ناموس اخلاقی برسبیل کنش و واکنشهای متقابل ظاهر می گردد.

عناصر و تأثرات دیرینه که از قالبی به‌قالب دیگر انتقال می‌یابند گاهی نیز چون عناصر پلید (kles'a) درجریان حیاتی ظاهرمی گردند و بصورت نیروهای نهفته به‌فعل وانفعال می گرایند. « واسوباندو » می گوید: «انهدام‌اشیاء خودبخود است. اشیاء منهدم‌می‌شوند زیراطبیعت فطری‌آنان چنین‌اقتضاء می کند. آنان‌بمحض‌انهدام، باز پیدا می‌شوند وچون بمجردنابود شدن از نو بوجود می‌آیند ازاین‌رو آنی‌هستند[۱]». این پدیده‌های فانی که هردم معدوم می‌شوند ، میراث دیرینهٔ خود را به‌دیگران منتقل می‌سازند ، بدانگونه‌که موج دریا ، حالت تحرك و صفت سیال بودن خود را به‌موج دیگری انتقال می‌دهد ، این میراث نیز بدو صورت منتقل می‌شود : یکی بر سبیل انتقالات آنی عناصر روانی و ذهنی‌که سلسله آن محدود در زمان است و این تسلسل عناصر، در بُعد زمانی، شخصیت انسان را شامل‌است ودیگری انتقال‌همان عناصراز قالبی به‌قالب دیگرطی پیدایشهای متوالی‌که تسلسل آن محدود در زمان

۱ - *Abhidharmakos'a*, IV, 8

ومحصور در مکان نیست، یعنی عناصر روانی و ذهنی‌ای که از حدود حیات انفرادی قدمی فراتر می‌نهند و به حیات دیگری انتقال می‌یابند، در قلمرو قانون «کارما» هستند.

«گروسه» در بارهٔ انتقال ماورای زمانی «کارما» می گوید: «برای درک این مبحث بایستی من باب مثال تسلسل مستقیم (افقی) یک سلسله نسل های پیوسته حشرات را بنظرآورد که از زمان «کاربونیفر» (carbonifère) فقط ساعتی چند زیست کرده‌اند، نه آفریدگان خود را شناخته‌اند و نه شاهد شکفتگی تخمهای خویش بوده‌اند وطی اعصار بیشمار زمین شناسی نوعاً منتقل شده‌اند ... چه، هرحشره‌ای هر چند هم مدت پرواز لرزان آن زیر آفتاب کوتاه بوده باشد، معذلک وقت آنرا داشته که لحظه‌ای از حیات کیهانی را در خود ضبط کند و نیز فرصت آنرا داشته است که نتایج اکتسابی تجارب زندگی و بقایای وجودی خویش را به‌میلیونها حشراتی که درآینده خواهند آمد، انتقال بدهد[1]».

حال در بارهٔ نیروهای پلید ذهنی می‌توان گفت که اینان عناصر دیگر حیات را آلوده می‌سازند وموجب انحراف آنان می گردند وعناصر رابه‌حالت خفقان و گردش دورانی می کشانند. توضیح آنکه مبداء پیدایش این‌آلودگی که بتدریج تمام‌عناصر رافرا می گیرد، همان‌نادانی (avidyā) است که‌حلقهٔ‌اول سلسله دوازده علت بودائی بوده و محرك اصلی چرخ حیات و باز پیدائی است. عنصری که چون داروی ضد این بیماری است و آنرا درمان می‌بخشد، حکمت و فرزانگی است (prajñā). این‌حکمت رفته‌رفته پلیدیها را تصفیه می کند و ذهن را بتدریج از پلیدیها و کدورت‌ها پاك می گرداند وجریان حیات را بسوی‌آرامش وآسایش رهبری می کند و رفته‌رفته‌تمامی پلیدیهاخاموش می‌شوند وتصفیه وتخلیه می گردند وانسان درفنای محض «نیروانا» استقرار می‌یابد و هدف ممتاز کیش بودائی همین است.

1 - René Grousset : *Les philosophies indiennes*, Tome I, Paris, 1931, p. 181

مبحث شناخت

شناخت یکی از مباحث عمدهٔ فلسفهٔ هند است و هریک از مکاتب هندی نظر خاصی نسبت به این مبحث داشته است. مکتب « نیایا ـ وی شیشکا » ادراک را تماس واقعی بین حس و موضوع ادراک می‌داند. بنابراین مکتب حواس با اشیاء تماس حاصل می کنند وسپس ادراک حاصله باحس مشترک برخورد می کندوحس مشترک بنوبهٔ خود باروح تماس حاصل می کند و روح آنرا تعقل می‌نماید وشناخت بوجود می‌آید. در مکتب « سانکهیا » عقل، صورتصورات را به روح (پوروشا) نمایش می‌دهد و روح آنان را تعقل می کند.

فرضیهٔ شناخت در مکاتب فلسفیِ بودائی هم‌آهنگ با مبحث تکثر وجودی و پیدایش و انهدام پی‌درپی عناصر حیات است، یعنی شناخت بسان عناصر متکثره حیاتی، پدیده‌هائی چندگانه و مرکب از عناصری چند است که براساس مقارنهٔ همین عناصر «همراه» ومعطوف به مرکز، در آن واحد چون لحظات آنی و برق‌آسا، ظاهر می گردد. در واقع عناصر بهم‌نمی‌آمیزند و تماس و برخوردی بین‌آنان بوقوع نمیپیوندد وحس موضوع ادراک را اخذ نمی کندوبه تصرف درآن نمیپردازد، بلکه بنا به‌قانون علّیت، گروهی از عناصر موجب پیدایش عناصری می‌شوند که باآنان ارتباط نزدیک داشته‌اند. شناخت بصری بعبارت دیگر متشکل است از لحظه‌ای از رنگ (rūpa)، لحظه‌ای ازمادهٔ بصری (cakṣus)، لحظه‌ای ازذهن که براساس مقارنه و ارتباط نزدیک آنان بیکدیگر ظاهر می‌شود و لحظه‌ای از ادراک بصری (spars'a) را پدید می‌آورد[1] نقطه‌ای که درآن‌این عناصر همراه ومعطوف به‌مرکز گرد هم می‌آیند ویکي‌می‌شوند، همان لحظه‌ای ازشناخت است[2].

---

۱ - Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism*, p. 46

۲- درمبحث ادراک علت متجانس یامحمل بی‌واسطهٔ پیشین (samanantara-pratyaya) لحظهٔ پیشین ذهن است، علت غالب (adhipati - pratyaya) لحظه‌ای از مادهٔ بصری است، موضوع (ālambana) لحظه‌ای از رنگ یاصورت‌است‌وعلت فرعی و« همراه» (hetu - sahakāri) لحظه‌ای ازنور و روشنائی است.

اعتراضی که باین فرضیه شناخت شده است اینست که : حال که شناخت آنی است چگونه حالت استمرار از شناختهای گونا گون مستفاد می گردد؟ و چگونه آنچه که در واقعیت امر تسلسل لحظات برق‌آساست ، پیوسته و یکپارچه جلوه می کند.

بودائیان معتقداند که سلسله شناخت‌های آنی ومتوالی بسان امواج پی‌درپی دریاهستند ، هر موجی، « محرك » موج دیگر است وعنصر سیال خودرا بدان منتقل می‌سازد ، یا شناخت به مصداق شعله‌های پی‌درپی آتش شمعی است که پیوسته به‌نظرمی‌رسد. وآنچه ما بدان شناخت می گوئیم فقط تسلسل لحظات برق‌آسا وپی‌درپی آگاهی است.

هر گاه، لحظه‌ای از رنگ، ولحظه‌ای ازحس، ولحظه‌ای ازآگاهی، چون علل متقارن وهمراه ومعطوف به‌مرکز گردهم آیند، لحظه‌ای از شناخت راپدیدخواهندآورد. این شناخت بمجرد اینکه پدید آید فانی است و بسان موجی است که‌حرکت سرنگونیِ آن، موج دیگری راپدید می‌آورد و عنصر مایع خود را به دیگری انتقال می‌دهد. لحظۀ شناخت گروهی از صفات خود را به‌لحظۀ بعدی شناخت منتقل می‌سازد. البته این‌لحظات همانندی کامل ندارند، چنانکه دو موج عین‌هم‌نیستند ولی خویشاوندی و تشابهی بین آنان هست و همین‌خویشاوندی و تشابه موجب می گردد که حافظه و بازشناسائی میسر گردد.

لحظات شناخت که پی‌درپی نمودار می‌شوند سرعتی چنان دارند که آنچه در واقعیت امر استمرار لحظاتِ پی‌درپی و آنی و برق‌آسا است به‌نظر ما ثابت و پیوسته و یکپارچه جلوه می کند و این‌وضع بمثابۀ تیری‌است که گلبرگهای گلی را بشکافد، بااینکه تیر مزبور گلبرگها را یکی‌پس‌از دیگری سوراخ می کند ما احساس می کنیم که این کار درآن واحد صورت پذیرفته است. یااگر آتش گردانی رابچرخانیم حلقه و دائره‌ای‌آتشین می‌بینیم، حال آنکه‌این دائره درحقیقت تسلسل پی‌درپی نقطه‌های فروزان آتش است و حلقۀ آتشین نیست.

حواس را بدو گروه تقسیم کرده‌اند: حواس بصری و سمعی، اشیاء را از دور ادراک می کنند[1] ولی حواس ذائقه و لامسه می بایستی که با اشیاء تماس مستقیم داشته باشند. حال می توان پرسید تماس چگونه حاصل می‌شود؟ تماس یعنی اشتراک وتقارن وهمراهی ذوعنصری که درنزدیکی وهمجواری یکدیگرقرار گرفته اند. مکتب «وی‌باشیکا» (vaibhāṣika) که اختلافات نظری بامکتب «سوترانتیکا» دارد می گوید که این نزدیکی و قرابت مطلق است یعنی تماس در واقع وجود دارد و بین این دو هیچ فاصله‌ای نیست. ولی « واسوباندو » می گوید: « تماس یا ارتباط نزدیک بین دو چیز (spars'a) ، حالتی (spṛṣṭi) است که از برخورد (saṁnipāti) موضوع ادراک و عضوحسی و آگاهی (vijñāna) مستفاد می‌شود». در این شناخت، گوئی حس و شیء وآگاهی هرسه در تماس اند. « واسوباندو » می گوید: «گوئی در تماس‌اند» ولی تماس واقعی و مطلق صورت نپذیرفته است. وی عطف بدو حکیم بزرگ « واسومیترا » (Vasumitra) و « بادانتا » (Bhadanta) می کند و می گوید که یکی معتقد بوده است: « اگر ذراتی که اشیاء گوناگون جهان راتشکیل می‌دهند می‌توانستند باهم تماس واقعی حاصل کنند، درلحظهٔ بعدی ظهور پدیده‌ها نیز، وجودمی‌داشتند ولی این میسر نیست چون ذرات آنی هستند و عمر آنان مساوی با لحظه‌ای برق‌آسا است». و دیگری می گفته است « در واقع تماس وجود ندارد و تماس نزدیکترین فاصله بین ظهور دو پدیده است[2] ».

حال درخاتمه این فصل ضروری است نکاتی چند دربارهٔ اختلافات دومکتب بزرگ « تراوادا » یعنی « وی‌باشیکا » و « سوترانتیکا » ایراد گردد.

۱- « سوترانتیکا» ماده را متشکل ازرنگ می‌داند ومنکرصورت (rūpa) است.

۲- فضا به‌نظراین مکتب ذهنی است (prajñāptimātram) وبمنزلهٔ ذره‌ایست (paramāṇu) خالی از هرگونه واقعیت.

---

۱ - *Abhidharmakos'a*, I, 43

۲ - نقل از Stcherbatsky : *Ibid*. p. 21

۳ ـ مکتب « سوترانتیکا » مبحث عدم ثبات اشیاء را به‌منتها درجهٔ کمال رسانیده وآئین «آنی بودن» بقای عناصر راعرضه داشته است ودرحالیکه به نظر «وی باشیکا» آینده و گذشته وجود دارد، « سوترانتیکا » فقط زمان حاضر را قبول دارد.

٤ـ مهمترین فرضیهٔ این مکتب یعنی «سوترانتیکا» همان آئین آنی بودن بقای عناصر است که بطور کلی تمام مکاتب فلسفی بودائی آنرا کم و بیش پذیرفته‌اند وحکمائی چون « اشواگهوشا » و « بوداگهوشا » بدان اشاره کرده‌اند ولی تنهاشرح مبسوطی که از این فرضیه در دست است نوشته های « رانتا کیرتی » (Ratnakīrtti)[۱] است.

جدول هفتاد و پنج عنصر بودائی

I ـ **یازده عنصر مادی** (*rūpa*) عبارتند از:

۱ ـ عضو باصره (cakṣurindriya) که ایجاد کنندهٔ احساس بصری است.

۲ ـ عضو سامعه (s'rotendriya) که ایجاد کنندهٔ احساس سمعی است.

۳ ـ عضو شامه (ghrānendriya) که ایجاد کنندهٔ احساس شامه است.

٤ ـ عضو ذائقه (jivendriya) که ایجاد کنندهٔ احساس مزه است.

٥ ـ عضو لامسه (kāyendriya) که ایجاد کنندهٔ احساس لمس پذیری است.

پنج موضوع ادراك عبارتند از:

٦ ـ رنگ و صورت (rūpa)

۷ ـ صوت (s'abda)

۸ ـ بو (gandha)

۹ـ مزه (rasa)

۱۰ـ لمس پذیری (spars'tavya)

۱۱ـ مادهٔ ناپیدا (avijñāpti) که محمل کیفیات اخلاقی وتأثرات دیرینهٔ کردار است.

---

۱ - L. de la Valleé Poussin : *Sautrāntikas*, E. R. E, vol.XI, pp. 212 - 213

II - **ذهن** (*citta - manas - vijñāna*)

III - **چهل و شش عنصر ذهنی** (*caitta dharma*) عبارتند از :

الف - ده عنصر ذهنی که در هرلحظهٔ یک اندیشه موجود است

(*citta - mahābhūmika - dharma*)

۱ - احساس (vedanā) احساس خوشی ، ناخوشی یا احساس بی‌تفاوتی.

۲ - ادراك و مفهوم (saṃjñā)

۳ - تماس (spars'a) احساسی که از اولین تماس عضوحسی و موضوع ادراك پدید آید.

۴ - اراده و نیت (cetanā)

۵ - میل (chanda)

۶ - عقل و قوه تمیز (prajñā-mati)

۷ - حافظه (smṛti)

۸ - توجه ذهنی (manaskāra)

۹ - تصدیق (adhimukti)

۱۰ - تمرکز نیروی معنوی یااستغراق ذهن درموضوع ادراك (samādhi).

ب - ده فضیلت یا عنصر نیکی که در هرلحظهٔ اندیشه نیک موجود است

(*kus'ala - mahābhūmika - dharma*)

۱ - قوهٔ ایمان ، پاکی ، توکل به‌عدالت (s'raddhā)

۲ - شجاعت درانجام دادن اعمال نیک (vīrya)

۳ - یکنواختی و تجانس احوال ذهنی (upekṣā)

۴ - شرم ، حیا ، فروتنی (hrī)

۵ - شرم و اعتراض ازکردار ناپسندیده (apatrapā)

۶ - عدم حرص (alobha)

۷ - عدم نفرت (adveṣa)

۸ - عدم آزار و ظلم (ahimsā)

۹ - آرامش ذهنی (pras'rabdhi) یا بی‌آلایشی ذهنی

۱۰ - تحصیل و حفظ فضائل (apramada)

ج - شش عنصر تاریکی که در لحظهٔ اندیشه تاریک موجود است

(*kles'a - mahābhūmika - dharma*)

۱ - گمراهی، نادانی (moha) و عدم فرزانگی.

۲ - عدم توجه و عکس عنصردهم که بموجب آن فضائل تحصیل می‌شود (pramada)

۳ - نابسامانی و سنگینی ذهن (kausidhya) که عکس آرامش ذهنی است (pras'rabdhi)

۴ - ذهن متشتت و شکاك (as'raddhā) که عکس ایمان (s'raddhā) است

۵ - تنبلی و عدم مراقبت (styāna)

۶ - تمایل به‌لذایذ (auddhatya)

د - دو عنصر پلیدی که درهرلحظهٔ اندیشه پلید موجود است

(*akus'ala - mahābhūmika - dharma*)

۱ - عدم احترام و حرمت به‌بزرگان (ahrīkya)

۲ - عدم شرم و حیا از بیشرمی دیگران (anapatrapya)

ه - ده عنصرگناه‌پروری که بقای آنها محدود است

(*upakles'a - parita - bhūmika - dharma*)

۱ - غضب، تندخوئی، خشم (krodha)

۲ - ریاکاری و دوروئی (markṣa)

۳ - حسرت (matsarya)

۴ - حسادت و آز (īrṣya)

۵ - پشتیبانی از کردار ناپسندیده (pradāta)

۶ - ظلم بدیگران (vihiṃsā)

۷ - پیمان شکنی (upanaha)

۸ - تزویر (māyā)

۹ - حیله ، اغفال (catya)

۱۰ - خودگرائی وخودپسندی (mada)

این ده عنصر گناه پرور فقط ذهنی‌اند (*mano - bkūmika - eva*) و از نادانی و گمراهی (avidyā) سرچشمه‌می گیرندو بایستی آنان رااز راه معرفت وفرزانگی درهم‌شکست.

و - هشت عنصری که در هیچ یک از مقولات بالا نمی گنجند ولی در ترکیب آنان دخالت می کنند (*aniyata - bhūmika - dharma*)

۱ - پشیمانی (kaukṛtya)

۲ - فراموشی و ابهام ذهنی (middha - nidrā)

۳ - ذهن متجسس (vitarka)

٤ - ذهن قرار یافته (vicāra)

۵ - عشق و شهوت (rāga)

۶ - تنفر (dveṣa)

۷ - غرور و کبر (māna)

۸ - وضع شکاف ذهن (vicikitsā)

IV - چهارده نیروئی که نه در ردیف عناصر مادی هستند و نه عناصر ذهنی و نیروهای صرف‌اند (*rūpa - citta - viprayukta - samskārah*)

۱- نیروئی که به گروه موجود دریک جریان حیات، نظام می بخشد(prāpti) .

۲- نیروئی که ازنفوذ عناصری که باجریان یک حیات ناهم‌آهنگ‌است ممانعت می کند(aprāpti) .

۳ - نیروئی که پدید آورندهٔ تجانس و کلیت و یکپارچگی عناصر حیات است و از لحاظی شبیه به «کلیت» ، مکتب «وی شیشیکا» است (nikāya - sabhāgatā) .

٤ - نیروئی که (خود کارانه و ناخودآگاهانه بعلت تأثرات پیشین) شخص را به‌عوالم وجد و سماع رهبری می کند (āsa*m*jñika)

٥ - نیروئی که براثر ورزش معنوی‌امواج ذهنی را خاموش می‌سازد و حالت وجد و استغراق «ناآگاهی» بوجود می‌آورد (āsa*m*jñi - samāpatti) .

٦ - نیروئی که ذهن را خاموش می‌سازد و حالات وجد واستغراق «آگاهی» پدید می‌آورد (nirodha - samāpatti)

۷ - نیروی حفظ حیات یا نیروئی که هنگام زایش ، مدت عمر را تعیین می کند (jīvita)

۸ - نیروی پیدایش (jāti)

۹ - نیروی بقاء (sthiti)

۱۰ - پیری (jarā)

۱۱ - مرگ یا خاموشی (anityatā)

۱۲ - نیروئی که به الفاظ معنی می‌بخشد (nāma kāya)

۱۳ - نیروئی که به‌جملات معنی می‌دهد (pāda kāya)

۱٤ - نیروئی که به‌اصوات تلفظ شده ، مفهوم می‌دهد (vyañjana kāya)

V - **عناصر لایتناهی** (asa*m*kṛta dharma) که عبارتند از :

۱ - فضای تهی (ākās'a)

۲ - خاموشی عناصربوسیلهٔ آگاهی و وجدان (pratisa*m*khyānirodha) ، هنگامی که بدانیم که حیات توهمی بیش نیست و خلائی جاویدانی است

۳ - ادامه همان خاموشی بطریق طبیعی (apratisa*m*khyānirodha) یعنی براثر اطفای علل ترکیبی‌ای که موجب پیدایش‌عناصر گردیده بود، و دراین‌مقام، تسلسل فرو می‌نشیند، مانند شمعی که براثر سوخت خاموش شود[۱] .

۱ - Stcherbatsky: *op. cit*, pp. 88 - 92

دوازده گروه آیاتانا (āyatana)

عناصر حیات در این تقسیم‌بندی براساس اعضاء حسی و اشیاء متقابل آنان بررسی شده است. واژه « آیاتانا » (āyatana) یعنی « ورود » و « دخول » به‌عبارت دیگر، «آیاناتا» در ورودی پدیده‌های ذهنی‌است (citta caittanam). ذهن بخودی خود آگاهی و احساس خالص است و پدیده‌های ذهنی متکی بر حس و موضوع ادراک‌اند و بدین جهت حس و موضوع ادراک را درهای (dvara) ظهور آگاهی می گویند. « آیاتانا » رامی‌توان « پایه شناخت » تعبیر کرد و دوازده پایهٔ شناخت بدین ترتیب عبارت‌اند از شش پایهٔ باطنی (ādhyātmika - āyatana) و شش پایهٔ خارجی (bāhya - āyatana) یا شش موضوع ادراک:

۱ - حس باصره (cakṣur - indriya - āyatana)

۲- حس سامعه (s'rotra - indriya »)

۳ - حس شامه (ghrāṇa - indriya »)

٤ - حس ذائقه (jihvā - indriya »)

٥ - حس لامسه (kāya - indriya »)

٦- ذهن‌وآگاهی (mana - indriya »)

۷- رنگ وصورت (rūpa »)

۸ - صوت (s'abda »)

۹ - بو (gandha »)

۱۰ - مزه (rasa »)

۱۱ - محسوس (spars'tavya »)

۱۲- عناصردیگر (dharma »)

در این تقسیم‌بندی یازده واحد اولی، مساوی بایک« دارما » یا عنصراست، ولیکن واحد دوازدهمی (dharma - āyatana) مابقی عناصر- راکه جمعاً ٦٤ هستند -

شامل است و بدین ترتیب یازده عنصر باضافهٔ شصت و چهار عنصر مساوی است با همان هفتادوپنج عنصر که در جدول عناصر مذکور گردید.

هیجدهٔ داتو (dhātu)

« داتو » هم نوعی عنصر است. در این تقسیم‌بندی که شباهت بسیاری به طبقه‌بندی دوازده « آیاتانا » دارد، همان دوازده واحد تقسیم‌بندی پیشین (آیاتانا) تکرار شده است، اما بدین اصل دوازده گانه،« شش پایه » ادراك ذهنی را نیزاضافه کرده‌اند. بدین قرار :

۱۳ - آگاهی بصری (cakṣur - vijñāna - dhātu)

۱٤ - آگاهی سمعی (s'rotra - « «)

۱۵ - آگاهی شمی (ghrāna - « «)

۱٦ - آگاهی ذوقی (jihvā - « «)

۱۷ - آگاهی لمسی (kāya - « «)

۱۸ - آگاهی ذهنی (mana - « «)

ذهن که فقط مساوی با یک « عنصر » است اینجا به هفت واحد تقسیم شده که یکی خود «ذهن» وشش تای دیگر شش آگاهی ذهنی است. حال اگربخواهیم این طبقه‌بندی را با ۷۵ عنصر تطبیق کنیم ، می‌بینیم که واحد ششم که خود ذهن است باضافه واحدهای ۱۳ تا ۱۸ فقط در حکم یک عنصراند و واحد دوازدهم بسان تقسیم‌بندی پیشین شامل ٦٤ عنصر است و در اینجا نیز ٦٤ باضافهٔ ۱۱ مساوی با ۷۵ عنصر است

تقسیم‌بندی دیگر عناصر حیات براساس گروه پنج « اسکاندا » است که قبلاً مذکور شده است و تکرار آن ضروری نیست.

مکاتب فلسفی ماهایانا

هنگامی که مکاتب «تراوادا» آئین عدم ثبات وآنی بودن بقای عناصر رابنیان

می‌ساختند یکی از نتایج منطقی وطبیعی این آئین ناگزیر می بایستی این باشد که هیچ چیز، هیچ جا و به هیچ عنوان، واقعیت ندارد وبدین ترتیب بزرگترین واقعیت همان عدم واقعیت عناصر و هیچ بودن و خلأ کلیهٔ جوهرها و هستیها است. ولی آئین کهن بودائی و مکتب « سارواستی وادین » (sarvāstivādin) مبحث عدم ثبات اشیاء را به منتها درجه منطقی آن که فقط آئین خلأ می‌توانست شد نرساند و واقعیت عینی و ذهنی عناصر را پذیرفت و فقط مکاتب « ماهایانا » بودند که سرانجام باین نتیجه رسیدند که نه فقط عناصر آنی و گذرنده هستند بلکه خالی از هرجوهر وحقیقت می‌باشند و در واقع همهٔ چیز هیچ است و خلائی بیش نیست[1].

بزرگترین مکاتب بودائی « ماهایانا » عبارت بوده‌اند از مکتب «شونیاوادا» (s'ūnyavāda) یا«مادیامیکا» (mādhyamika) ومکتب «ویجنیاناوادا»(vijñānavāda) یا « یوگاچارا » (yogacāra). مبانی این دو آئین بهم بسیار نزدیک است و اختلافاتی اساسی بین آنها نمی‌توان یافت. این دو مکتب دنیای خارجی و عالم عینی را در خور اعتنا نمی‌دانند و آنرا خالی از هر جوهر و حقیقت می‌پندارند و بمثابهٔ رؤیا و سحر وسرابی بی‌بود بحساب می‌آورند. درحالیکه آئین « شونیاوادا » منکر واقعیت عینی و ذهنی جهان است و این دو را بمنزلهٔ خلائی (s'ūnya) عالمگیر تصور می کند، « ویجنیاناوادا » می‌افزاید که باوصف این، در پس عوارض گذرنده و پدیده‌های تهی وخالی، آگاهی مطلق متجلی است و کثرات براثرتأثرات دیرینهٔ ذهنی مصداق می‌یابند و این تأثرات منشأ کلیهٔ تموجات نفسانی و ذهنی هستند که توهم و خیال جهانی را بوجود می‌آورند.

مکتب های « تراوادا » بااینکه ماده را همان مأخذ حسی می‌دانند ، اشیا عینی‌را واقعیتی انکار ناپذیر می پندارند و بهمین مناسبت آنها را مکاتب « رئالیست » می‌خوانند.

۱- S. Dasgupta : *Indian Idealism*, Cambridge, 1962, p. 76

مکاتب فلسفی « ماهایانا » واقعیت دنیای خارج را یکسره تکذیب کردند و آنرا مصنوع ذهن فعال انگاشتند، و یکی از آنان « ویجنیاناوادا » معتقد به اصالت ذهن مطلق شد وآنرا مکتب « ایده‌آلیسم صرف » گفتند،و دیگری که بنیان گذارآن حکیم نامور جدلی « ناگارجونا » (Nāgārjuna) بود ، قانون طرد ماسوای خلاء را به‌کلیهٔ مفاهیم و پدیده‌های نسبی‌جهان نسبت داد و معتقد باین شدکه مفاهیم و تصورات، نه‌بخودی خودقابل‌فهم‌اند و نه‌بوسیلهٔ افکار ومفاهیم دیگر، وهر کوشش وسعی‌ای که ما جهت درك آنان بکنیم ناگزیر به‌پریشانی و آشفتگی افکار منجر می‌شود چه‌پدیده‌ها نسبی‌اند و در واقعیت فطری خود خالی از هرگونه جوهر بوده و تصورناپذیر و متناقض‌اند .

مکتب ویجنیانارادا (Vijñānavāda) **طبق آئین اشواگهوشا** (As'vaghoṣa)

یکی از ارزنده‌ترین متفکرین این آئین « ایده‌آلیسم صرف » که فرضیهٔ «تاتهاتا» (tathatā) را بنیان ساخت، حکیم نامور « اشواگهوشا » (As'vaghoṣa) است. این حکیم برهمن‌زاده‌ای بود که به کلیهٔ علوم نظری برهمنی احاطه داشت وجوانی‌خود را صرف سفر وسیاحت در نقاط مختلف هند کرده بود. وی بعدها به‌آئین بودا گروید ویکی از مفاخرفلسفهٔ بودائی شد و در ردیف حکمای بزرگ تیرهٔ «ماهایانا» درآمد. « اشواگهوشا » در سال ۱۰۰ میلادی می‌زیست و یکی از آثار ارزنده و بدیع او رساله‌ای معروف به « ماهایاناشرادوتپادا » (mahāyānas'raddhotpāda) است. این رساله در سال ۵۵۳ میلادی به زبان چینی گردانده شد. مبانی این تصنیف مربوط به‌مکتب « ویجنیاناوادا » است. « سرچارلزالیوت » می گوید : « در این رساله سه تمایل بزرگ تیرهٔ « ماهایانا » یعنی بعد مابعدالطبیعی ، وجنبهٔ اساطیری و عبادت توأم باالتهاب وجذبهٔ عرفانی، بخوبی هویداست[1] ».

نوشتهٔ دیگراو، معروف به «بوداچاریتا» (buddhacarita) و «ماهالامکاراشاسترا»

1- Sir Charles Eliot : *Hinduism and Buddhism*, vol II, London, 1962, p. 42

(mahālamkāras'astra) است. از رسالهٔ «شرادوتپاشاسترا» فقط ترجمهٔ چینی آن بجا مانده واصل سانسکریت آن مفقود است. بودا شناس بزرگ ژاپنی «سوزوکی» (Suzuki) این رساله را از نسخهٔ چینی به زبان انگلیسی تحت عنوان «بیداری ایمان» (Awakening of Faith) ترجمه کرده است و بیشتر اطلاعاتی که از افکار این حکیم بزرگ هندی در دسترس ماست مدیون همین ترجمهٔ انگلیسی دانشمند ژاپنی است.

از نویسندگان و متفکرین متأخر این مکتب یکی «اسانگا» (Asanga) است که رساله‌های بسیار تصنیف کرده است که عبارت‌اند از «ساپتاداشابومی‌سوترا» (saptadas'a bhūmi sūtra)، «ماهایاناسوترا» (mahāyāna sūtra)، «ماهایانا سامپاریگراهاشاشترا» (mahāyānasamparigraha s'astra)، «یوگاچارابومی‌شاسترا» (yogacāra bhūmi s'astra) و «ماهایاناسوترالامکارا» (mahāyānasūtrālamkāra).

همهٔ این رساله‌ها باستثنای آخری از میان رفته و برگردانده‌های چینی وژاپنی آنها در دسترس ماست. مکتب «ویجنیاناوادا» را «یوگاچارا» نیزنام نهاده‌اند، چه این مکتب معتقد بوده است که روشنائی مطلق که در ذات «بوداها» متجلی است، فقط از راه «یوگا» (yoga) بدست می‌آید.

رسالهٔ معروف دیگر این مکتب «لانکاواتاراسوترا» (lankāvatāra sūtra) است که به نظر «سوزوکی» در سنهٔ ۴۰۰ میلادی انشاء شده و در سال ۴۴۳ میلادی بوسیلهٔ «کونابادو» (Gunabhadu) به زبان چینی ترجمه شده است.

یکی از حکمای بزرگ دیگر این مکتب «واسوباندو» نگارندهٔ همان رسالهٔ معروف «آبی‌دارماکوشا» (abhidharmakos'a) است که درفصل مکاتب «تراوادا» بدان اشاره شد. این حکیم برادر کوچک «اسانگا» بود که براثرنفوذ برادرش بعدها به‌آئین «ویجنیاناوادا» روی آورد وتفاسیر بسیاری برنوشته‌های بزرگ «ماهایانا» از قبیل «سادارماپونداریکا» (saddharmapundarīka) و «پراجنیا پارامیتا» (prajñapāraramitā) نگاشت. در این فصل ابتدا به‌فلسفهٔ «تاتهاتا» اشاره می کنیم

و بعد به‌مکتب «ویجنیاناوادا» چنانکه در رساله « لانکاواتاراسوترا » آمده خواهیم پرداخت.

فلسفهٔ تاتهاتا (Tathatā) متعلق به اشواگهوشا

« اشواگهوشا » واقعیت مطلق را « تاتهاتا » یا «آنچنانی[1]» نام نهاده است. «تاتهاتا» واقعیت لایتناهی، ورای دوگانگی وتضاد عین و ذهن است و شبیه برهمن « اوپانیشادها » است. « تاتهاتا » حقیقت ثابت و ذات همهٔ موجودات عالم است و دو جنبه دارد که یکی جنبهٔ حقیقی است و آن مصداق و مِحمل موجودات (bhūtatathatā) و تجسم قانون ابدی (dharmakāya) و همانندی و یگانگی محض کلیهٔ عناصر (dharmadhātu) است و دیگری گردونه باز پیدائی و نسبیت جهانی (saṃsāra)[2] است.

تمام هستیها و عناصر براثر حافظهٔ « ناخودآگاه » تجارب زندگیهای پیشین (smṛti) به‌صورت واقعیت‌های‌عینی و ذهنی جلوه کرده‌اند. « سوزوکی » می گوید: « تمام عناصر در طبیعت فطری خود تعریف ناپذیر و بی‌نام و نشان‌اند و آنان را نمی‌توان بطور مبسوط به‌قالب الفاظ هیچ زبانی درآورد. جمیع این عناصر به صفت همانندی محض (samatā) متمایزاند، و نه محکوم به‌دگرگونی هستند و نه‌محکوم به فنا. چون کلیهٔ آنان درحکم روحی واحدبشمار می‌آیند وآن روح همان « آنچنانی » « وتاتهاتها » است ». نه‌چیزی می‌توان بدان افزود ونه‌می‌توان چیزی ازآن کاست، چه آن خلأ عالمگیر و جهانی (s'ūnya) است و بهیچ صفتی موصوف نیست و نه وجود است و نه‌عدم ، ونه وحدت است و نه کثرت و بقول « ناگارجونا » نه‌پیدایش

---

۱ - «تاتهاتا» به‌زبان انگلیسی به کلمهٔ « thatness » و « suchness » یعنی « آنچنان بودن » و «آنچنانی» تعبیر شده است.

۲- دورکن آئین‌بودا «سامسارا» یاجریان پی‌درپی پیدایشها، و «نیروانا» یا خاموشی تسلسل ایجاداست. معیار سنجش،همان واقعیت وعدم واقعیت است ومبحث‌هستی و نیستی، مبدأ و معاد درآئین کهن‌بودائی مطرح نشده است.

است و نه انهدام و نه بقاء است ، و نه کثرت ، نه‌آمدن است و نه رفتن ، و ماهیت آن خلاء است و نفی نفی و سلبِ سلب است ، و پاکیزه از هرگونه صفات است و نامتناهی است . همه چیز از آن موجود است و خود عاری از تأثرات حافظهٔ دیرینه است که بموجب آن این دائره هستی پدید آمده .

این محمل همه موجودات (bhūtatathatā) که همانندی محض است (samatā)، بمدد قوهٔ متخیله نادانی (avidyā) ظهور می یابد و به صور گوناگون متجلی می‌شود و چون نور کاشفهٔ فرزانگی (prajñā) بتابد، کثرات مانند سرابی ناپدید خواهند شد.

« سوزوکی » دربارهٔ روابط این واقعیت مطلق و پدیده‌های پی‌درپی حیات می گوید : « نادانی، جرقهٔ آگاهی است که خودبخود از عمق و ژرفنای بیکران « تاتهاتا » بوجود می‌آید و بیداریِ آگاهی ، نخستین گام بسوی ظهور از ژرفنای یگانگی « تاتهاتا » است. ظهور آگاهی مستلزم آنست که عین و ذهن و حس و موضوع ادراك از هم جدا شوند و در مقابل یکدیگر قرار یابند»[1] .

روح موقع مرگ وتولد (saṃsāra) از بطن « تاتهاگاتا » (tathāgatagarbha)[2]

1 - D. T. Suzuki: *Outlines of Mahāyāna Buddhism*

۲- «تاتهاگاتا» (tathāgata) صفتی است که از بدوتأسیس آئین بودا، مریدان به‌سرور خود نسبت می‌دادند. این لفظ مرکب است از دو جزء «تاتها» (tathā) یعنی «چنین» و «گاتا» (gata) یعنی «رفته» ، و مراد از آن یعنی آنکه از این جهان رفته‌است وبساحل نیروانا پیوسته یااو را آنکه چنین رفته نام نهاده‌اند و آن اشاره به‌واقعیت درونی بودا است. «تاتهاگاواتا» موجودی است که به «نیروانا» می‌پیوندد وطریق آزادی‌را به‌آدمیان می‌آموزد و از همان راه، خود به« نیروانا » نائل می‌آید و «بدانگونه که سخن می گوید ، بهمانگونه نیز عمل می کند» (yathā vādi tathā kārī) .

رجوع شودبه: M. Anesaki : *Tathāgata*, E. R. E, vol. XII, p. 202

برطبق نظر یکی از مفسرین که « بورنوف » (Burnouf) بدان اشاره کرده است. لفظ «تاتهاگاتا» را دوجور تعبیرمی‌توان کرد . یکی مرکب از دوجزء (tathā - āgata) یعنی«آنکه چنین آمده است » و این‌اشاره به‌ظهور «بوداشاکیامونی» است که مانند بوداهای قبلی ظاهر

←

که واقعیت لایتناهی جمله بوداها است بوجود می‌آید ، و لیکن چون این واقعیت مطلق جنبه‌نسبی بخود گرفته وبه‌ظهور پیوسته‌است، آنرا ذهن‌جهانی یامخزن‌آگاهی یا « آلایاویجنیانا » (ālaya - vijñāna) [1] می گویند ، و در نتیجه کلیهٔ دگرگونیهای ذهنی بواسطهٔ نیروی متخلیه و نادانی از منشأ «تاتهاتا» صادر می‌شود .

« تاتهاگاتاگاربا » ، یا « بطن تاتهاگاتا » ، آگاهی مطلق عالم کبیر است و واقعیت نامتناهی جمله بوداها بوده ومترادف همان لفظ «تاتهاتا»است، ولی «آلایاویجنیانا» رامی‌توان جنبهٔ متحول همان واقعیت مطلق، درسطح عالم کبیروعالم صغیرتعبیر کرد . آگاهی انفرادی نیز، بعلت‌تحرک نادانی به‌واقعیتهای عینی و ذهنی ظاهرمی‌گردد و پدیده‌ها راکه در واقع استقطاب آگاهی به‌عین و ذهن‌است بوجود می‌آورد .

اصل روشنائی واصل‌عدم روشنائی

« آلایاویجنیانا » جلوه‌گاه دو اصل است که بترتیب عبارت‌اند از اصل روشنائی (پیوست به نیروانا) واصل عدم روشنائی .

اصل روشنائی و تجلی را تصفیه ذهن از پلیدیهای افکار (jñeyāvaraṇa) و پلیدیهای احساسات وشهوات (kles'āvaraṇa) می گویند، بنحوی که ذهن از تأثرات دیرینه وفعل و انفعالات حافظهٔ ناخودآگاه (smṛti) منزه‌بگردد و چون آئینهٔ پاك و جلایافته،فروغ «تاتهاتا» رادرخود بنمایاند . این‌اصل،اساس وجسم (dharmakāya) « تاتهاگاتاها » و واقعیت درونی بوداها است . علت اینکه بیشتر مردم از برکت

→ شد . تعبیر دیگر (tathā - gata) یعنی « آنکه چنین رفته است » و آن اشاره به رفتن بودا شاکیامونی است که همان راه بوداهای پیشین را طی کرده است . رجوع شود به :
E. Burnouf : *Introduction à l'histoire du bouddhisme*, Paris, 1845, p. 76

۱ - «آلایا» (ālaya) یعنی خانه ، مخزن ، منشأ ، و غرض از آن منشأ و مخزن آگاهی است .

این روشنائی محروم‌اند اینست که نادانی و جهل برعالم استیلا دارد و بر آن حکومت می کند. تسلسل جهانی که متشکل از حافظهٔ تأثرات پیشین است، ازمنشأ ضمیر «ناخودآگاه» روانه می گردد ودائم برسطح آگاهی سایه می‌افکند وهرگاه ذهن خویش را ازاین صور پی درپی تأثرات دیرینه، فارغ بگرداند، آنگاه بخودآمده وخواهد دانست که نه پیدایشی هست و نه انهدام و نه ظهور و نمودی، بلکه پدیده‌ها برساخته وبار آوردهٔ ذهن فعال ما هستند و از چشمه‌های نهفته ضمیر دیرینه، مایهٔ هستی می گیرند.

رابطهٔ نادانی‌واصل روشنائی یعنی «تاتهاتا» چیست؟ «اشوا گهوشا» معتقداست که نادانی جنبهٔ نسبی این واقعیت است وفقط ازلحاظ نسبیت جهانی است که می‌توان جدائی و شکافی بین این دو مشاهده کرد. این دو در اصل یکی هستند، رابطه آنان بمثابهٔ رابطهٔ امواج است با دریا. امواج دریا تا آن هنگام به‌تحرک می گرایند که باد بوزد، و لیکن چون باد از وزیدن بازماند، امواج خاموش می‌شوند و دریا آرام می گردد. بهمانگونه نیز ذهن آدمی که در اصل پاك وصاف است، تحت تأثیر ارتعاشات نادانی قرارمی گیرد و به‌فعالیت می گراید وتموجات وارتعاشات ذهنی پدید می‌آیند وذهن خود را به خارج منعکس می‌سازد و سراب دنیای‌خارج را بوجود می‌آورد و به‌صورت «خودآگاهی» ظاهر می گردد و اشیائی را که خود پرداخته و ساخته بود حال ادراك می کند.

مظاهر نادانی - اصل عدم روشنائی نسبی وهم بسته بااصل روشنائی بشمار است. عدم روشنائی همانا نادانی است و در اصل باروشنائی یکی است و چنانکه گفته شد فقط ازلحاظ نسبیت جهانی است که به‌مصداق موج و دریا از یکدیگر جدا شده‌اند. مظاهر اصل عدم روشنائی به سه طریق صورت می‌بندند:

۱- اولین ظهور، دگرگونی «آلایا» است که به‌انگیزهٔ نادانی به‌فعالیت می گراید و به رنج و مشقت ودوگانگی عین و ذهن آلوده می‌شود.

۲ - پدید آمدن « خودآگاهی » واصل مدرکی است که تحت تأثیر مظاهرو پدیده‌های جهانی قرار می گیرد.

۳ - انعکاس و مصداق یافتن پدیده‌های عینی و رؤیای دنیای خارجی است که مصنوع ذهن است و اساس و بودی ندارد. دنیای خارجی صحنه و جلوه گاهٔ تجلیات نفس است وخارج از ذهن وپدیده‌های ذهنی هیچ چیز وجود ومصداق ندارد.

اکنون سراب خیال انگیزی که از ذهن تراوش کرده بود، بنوبهٔ خود به‌فعالیت می‌پردازد واین بار ذهن را تحت تأثیر هفت پدیده قرار می‌دهد:

۱- ابتدا پدیدهٔ احساس است. ذهن براثر احساسی که از پدیده‌های دنیای خارجی ناشی می‌شود، تحت تأثیر تجارب خوب وبد وخوشی وناخوشی واقع می‌شود.

۲ - پدیده دوم، ایجاد تسلسل و نظام توالی است. ذهن تحت تأثیر تجارب خوشی وناخوشی قرار می گیرد وآنان را همچون استمرار پی‌درپی و برق‌آسای احوال باطنی احساس می کند.

۳ - بر اثر ضبط و انعکاس این خوشی و ناخوشی‌های پی‌درپی در ذهن، دلبستگی‌ای جهت حفظ آنان ایجاد می‌شود.

٤ - پدیده چهارم موجب می گردد که ذهن به مفاهیم و تصورات ذهنی (samjñā) علاقه بورزد و وبخواهد که بمدد آنان، ماهیت اشیاء را تعریف بکند.

٥ - براثرتعلق خاطری که به‌اشیاء پیدا می‌شود، میل متقابلی جهت فعلیت دادن بآن تصورات، برانگیخته می‌شود واین اعمال، تقدیر وسرنوشت آدمی راتعیین می کنند.

٦- پدیدهٔ ششم رنج ومشقتی است که آدمی را ازانجام دادن کردارحاصل می‌شود.

۷ - براثر این رنجِ ناشی از اعمال، ذهن اسیر بند تعلقات عالم می گردد و آزادی فطریِ خویش را از کف می‌دهد.

مفهوم شناخت در مکاتب « ماهایانا » هیچ شباهتی به مکتب‌های فلسفی « تراوادا » ندارد. در مکتب « ساروستی‌وادین » هنگامی که لحظه‌ای ازموضوع، لحظه‌ای ازمادهٔ بصری، لحظه‌ای ازذهن، بصورت سه‌جریان همراه ومعطوف به‌مرکز،

در نقطه‌ای ملاقات می کنند ، احساس (spars'a) بوجود می‌آید. این سه لحظه، از نقاط مختلف پدید آمده‌اند. در « ماهایانا » خود ذهن است که بصورت عالِم و معلوم، مدرِك و مدَرك، جدا می‌شود، زیرا دنیای خارجی همان نمایش و تجلی گاه ذهن است بخودش. استقطاب ذهن به باطن وخارج، نوعی «برنهادی» ،«اضافه کردن» (āropa) غیر واقعیت به خودواقعیت تعبیرشده است. این «برنهادی» برساختهٔ قوه‌تخیل است. بجای سه جریان موضوع ،مادهٔ بصری (من باب مثال) وذهن مکاتب «تراوادا»، در اینجا فقط دو جریان تصنعی و ساختگی موجود است. این دو تسلسل ساختگی عبارت‌اند ازاستقطاب ذهن به‌لحظات برق‌آسای مدَرکات ولحظات برق‌آسای آگاهی، که براثر تأثیر متقابل در یکدیگر، احساس صرف یا احساس ذهنی (nirvikalpa) و سرانجام مفاهیم ذهنی (savikalpa) را بوجود می‌آورند.

ذهن و خودآگاهی (manas)

در بالا گفته شد که اصل عدم روشنائی به سه‌طریق صورت می‌بندد : اول دگرگونی ذهن، دوم،ظهور وبفعلیت درآمدن خودآگاهی وسوم، انعکاس پدیده‌های ذهنی در خارج.

«آلایای» متحول که بصورت خود آگاهی (manas) تنزل می کند، پنج قسم فعالیت دارد که عبارت‌اند از :

۱ - آگاهی فعال (karma - vijñāna). آگاهی،به‌انگیزه نادانی ، فروغ ذاتی خویش‌را از دست می‌دهد ومتشتت می‌شود و دگرگونه می گردد و بفعل و انفعال می گراید.

۲- آگاهی تکاملی یاذهن مدرك (pravŗtti - vijñāna). آگاهی‌چون دگرگونه گردید وامواج وارتعاشات ذهنی به‌ظهور پیوست و دنیای خارجی که مصنوع ذهن است مصداق یافت ، نیروی ادراك کنندهٔ ذهن ظاهر می‌شود.

۳ - آگاهی تصوری. ذهن‌صور اشیای خارجی را در خود منعکس می‌سازد،

بدانگونه که آئینه‌ای عکس اشیاء را در خود می‌نمایاند.

۴ - آگاهی تمیزدهنده. ذهن صورِ اشیای ادراک شده را برحسب کیفیات و ماهیات‌شان از یکدیگر تمیز می‌دهد.

۵ - آگاهی‌ایست که نظام توالیِ تجاربی‌را که در ذهن انعکاس یافته بود، حفظ می‌کند، وطوری می‌کند که پدیده‌های پی‌درپی ذهنی، میراث‌خود را به‌دیگری انتقال بدهند و به‌اجر و کیفر «تأثرات» خود برسند. یعنی ذهن در این مرحله ناظم عدالت اخلاقی‌جهان است و نمی‌گذارد هیچ کنشی ولوآنکه در گذشته دوری بوقوع پیوسته باشد، به‌پاداش و کیفر خود نرسد.

ازآنچه گفته شد برمی‌آید که کلیهٔ عناصر، اعم‌از جسمانی (rūpaloka) و غیر جسمانی(arūpaloka)، مصنوعات مراتب ذهنی‌ناشی‌از «آلایا» هستند و «آلایا» خود براثرجهل وحافظه پیگیر تأثرات گذشته، به‌فعل می‌گراید و صورت نسبی می‌پذیرد و به عناصر و هستیها مصداق می‌بخشد. هنگامی که نسیم نادانی می‌وزد امواج کثرات طغیان می‌کنند و از ژرفنای خلاء بیکران سربرمی‌آورند و عناصر حیات را بوجودمی‌آورند وچون پندار و گمان نادانی درهم‌شکنند، کثرات نیزخاموش می‌شوند یا بعبارت دیگر، هنگامی که ذهن متشتت می‌شود، کثرات مصداق می‌یابند و چون ذهن آرام می‌گیرد کثرات ومظاهر خاموش و معدوم می‌شوند. اصل عدم روشنائی انگیزه ظهور بازپیدائی است و اگر آن فانی بشود شرایط دنیای خارجی نیز منهدم می‌گردند وخاموشیِ محض جایگزین سیلان و گردش لاینقطع عناصر پی‌درپی حیات می‌شود.

«اشواگهوشا» منکرواقعیت نسبی مظاهر وتجارب نیست بلکه‌واقعیت وجودی آنان را تکذیب می‌کند. این آئین بی‌شباهت به آئین «ودانتای عاری از ثنویت» نیست. «تاتهاتا» شبیه به‌برهمن «ودانتا» است و اصل نادانی و عدم روشنائی را می‌توان با فرضیه «مایا» (māyā) که هم نیروی متخیله و هم نیروی استتار و احتجاب‌است، سنجید. احتمال می‌رود که مکتب «شانکارا» تحت تأثیرمکاتب فلسفی

« ماهایانا » بوده باشد و این مبحث در فصل « ودانتا » مورد بحث قرار گرفته است.

ارتباط ذهن و دنیای خارج ـ «اشواگهوشا» برای نشان دادن ارتباط دنیای ذهنی و دنیای خارجی که همان مآخذ حواس است و «تاتهاتا» یا « آنچنانی » که واقعیت مطلق است، مثال زیبائی می‌آورد که آنرا ذکر می کنیم. وی می گوید «تاتهاتا» پاك و منزه است از کدورت و پلیدیها، و لیکن نادانی ناپاك و ناصاف است. رایحه نادانی «تاتهاتا» را آلوده می کند و تأثرات دیرینه‌را برمی‌انگیزد. تأثرات نیزبنوبهٔ خودنادانی رامعطرمی‌سازند ودنیای خارجی‌را که همانااستقطاب عین‌و ذهن ومصنوع آگاهی است ظاهر می‌سازند. دنیای خارجی نیز بنوبهٔ‌خود منشأ اثر می‌شود وذهن را تحت تأثیر فعل و انفعالات خود قرار می‌دهد و تعلق و دلبستگی‌ای در ذهن ایجاد می کند و براثر این علاقه، شکوفه‌های رنج می‌شکفند و بعلت رنج ، اسارت بوجود می‌آید. پس سرمنشأ کلیهٔ این مصائب همان نادانی است.

حال جهت مخالفی نیز دیده می‌شود که بموجب آن گوئی قوس صعودی رستگاری جهان وخلاصی ازبند نادانی بتدریج بحصول می‌پیوندد. «تاتهاتا» نادانی را معطرمی‌سازد، ومهر (maitrī)، وترحم(karunā) جملهٔ بوداها و « بودی ساتواها» را به دل انسانها فرو می‌ریزد ، و احساس عدم دلبستگی در ذهن ایجاد می‌شود و آدمی براثر همین برکت عطر « تاتهاتا » ، به‌حقیقت « تاتهاتا » ، آگاه می‌شود و پی‌می‌بردکه دنیای خارجی رؤیای خیال انگیز اندیشهٔ خود او است. پس ذهن از این‌مظاهر و پدیده‌های فریبنده، روی می گرداند و راه آزادی و نجات « بوداها » را برمی گزیند و بسبب همان گرایش و کشش «تاتهاتا»، گام در راه مقدس بوداها برمی‌دارد و به‌مقام «بودی ساتوا» می‌رسد و در سکوت پرفروغ درون و درخاموشی شمع هوی و هوس،و در فنای مظاهر و بقای « نیروانا » به‌صلح و آرامش جاویدانی ممتاز می گردد.

مکتب ویجنیاناوادا (Vijñānavāda) یا یوگاچارا (Yogacāra)

مکتب «ویجنیاناوادا» چنانکه در رسالهٔ«لانکاواتاراسوترا» منعکس گردیده ،

شباهت بسیار به آئین « تاتهاتای » ، « اشواگهوشا » دارد و معتقد باصالت ذهن است. بنابراین رساله، تمام جهان هستی ذهنی است (sarvam buddhimayam jagat)، یگانه امر واقعی همانا ذهن است (cittamātrā) و دنیای خارجی و عالم عینی رؤیای بزرگ (māyāsvapna) و سرابی در بیابان (mṛgatṛṣṇā) ، گلی درآسمان (khapuṣpa)، نقشی برآب و شهر خیالی در آسمان (gandharvanagara) است. اشیاء نه بوداند ونه نبود، بلکه نموداند وآفرینش های خیال انگیز و توهمی (vikalpamātrā) ذهن اند. جمله عناصر گذرنده‌ای (dharma) که مکاتب « تراوادا » بدان اعتقاد داشتند و تاروپود جریان حیات را تشکیل می‌دادند در این آئین بارآوردهٔ خیال ، پرداخته و برساختهٔ توهمی بی‌بود تعبیرشده‌است. بعبارت دیگرعالم عینی، تجلیات ذهنی‌خودمان است (svacittadṛs'ya - vikalpa)[۱] .

آگاهی دوقسم فعالیت دارد: یکی نیروی ضبط کنندهٔ ادراکات‌است(khyātivijñāna)، ودیگری نیروئی‌است که به ادراکات صورت خیالی میبخشد(vastu-prativikalpa-vijñāna)[۲] این دو نیرو، متکی بریکدیگراند و آنها را نمی‌توان از هم جدا ساخت ، چه‌این دو براثر فعل و انفعالات مستمر و پیوستهٔ تأثرات دیرینه‌ای که در زمان نیز، آغازی نداشته‌اند(anādika prapañca vāsanā)،به‌فعالیت گرائیده‌اند. علمی که‌ازمحسوسات مستفادمی گرددفقط آنگاه از کار باز می‌ایستد که‌تأثرات(vāsanā) گوناگون (vicitra) و خیالی (parikalpa) و غیر واقعی(abhūta)، حذف بگردند (nirodha). علمی که از پدیده‌های پی درپی عناصر بدست می‌آید اساس و واقعیت ندارد (nihsvabhāva) و آفریده و پرداختهٔ نیروی متخیله (māyā) و رؤیای بی‌بودی است.

هشت ویجنیانا - برای پی‌بردن به روانشناسی رسالهٔ «لانکاواتاراسوترا»بی‌فایده نیست که به کلماتی چون « ویجنیانا » (vijñāna) ، « ماناس » (manas) ، «چیتا»

---

۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 149 - 160
Translated into English by D. T. Suzuki, London, 1966

۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, IV

(citta) ، « مانوویجنیانا » (manovijñāna) ، و « آلایاویجنیانا » (ālaya - vijñāna) توجه بشود زیرا مفاهیم گنجانده دراین کلمات، در واقع کلید درك این مکتب صرفاً « ایده‌آلیستی » است.

« ویجنیانا » (vijñāna) مرکب است از پیشوند « وی » (vi) یعنی جدائی و ریشهٔ « جنیا » ($\sqrt{}$jña) یعنی دانستن ، معنی این کلمه یعنی تمیز دادن ، ادراك کردن ، دانستن. تعداد « ویجنیاناها» شش است و عبارت است از قوهٔ باصره که بموجب آن صورت و رنگ اشیاء را تمیزمی‌دهیم ، (cakṣur-vijñāna) قوهٔ سامعه که بموجب آن صوت ادراك می‌شود(s'rotra - vijñāna)، قوهٔ شامه(ghrāṇa - vijñānna)، قوهٔ‌ذائقه(jihvā - vijñāna) وقوهٔ‌لامسه (kāya - vijñāna)،ششمی همان«مانو ویجنیانا» یا ذهن است که ازسایر قوه‌ها مهمتر است. ذهن ابتدا به اشیاء دل می‌بندد و علاقه می‌ورزد ، سپس‌آنان را برحسب کیفیات وصفاتشان از هم‌تمیز می‌دهد. تمیز دادن ، یعنی جدا کردن وبین‌اشیاء ، وجه تمایز قائل شدن ، و جدا کردن منجر به تضادها و دوگانگی‌ها می‌شود و بالنتیجه ذهن پدیده‌های جهان را براساس این تضادها را ملاحظه می کند.

کلمهٔ « چیتا » (citta) ، از ریشهٔ ($\sqrt{}$cit) یعنی اندیشیدن آمده ولی معنی « اندوختن » و « ذخیره کردن » راهم می‌رساند. این کلمه در « لانکاواتاراسوترا » به‌هردو معنی استعمال شده است. « چیتا » بیك اعتبار، مخزن و انباری است که در آن دانه‌های کلیهٔ افکار و اعمال جمع و ذخیره می‌شود ، و باعتبار دیگر فکر و اندیشه‌است که مربوط به فعالیتهای ذهنی است وانعکاس « آلایاویجنیانا » درعالم نسبی است.

کلمهٔ « آلایا ـ ویجنیانا » مرکب است از دو جزء «آلایا» (ālaya) یعنی‌انبار یا مخزن و « ویجنیانا » یعنی قوهٔ تمیز ، آگاهی، غرض از این لفظ مرکب ، انبار و مخزنی است که درآن، تأثرات و غرایز ناشی ازافکار و اعمال، اندوخته وانباشته می‌شوند ، این مبحث بعداً روشن خواهد شد.

هشت فعالیت ذهنی عبارت‌انداز: پنج «ویجنیانا»، «ماناس» (manas)، «مانوویجنیانا» (manovijñāna)، و «آلایاویجنیانا». این هشت «ویجنیانا» را تحت دوعنوان کلی می‌آورند که عبارت‌انداز نیروی ضبط و ادراک کننده (khyāti - vijñāna) و نیروئی که ادراکات را از یکدیگر تمیز می‌دهد و بدیشان صور خیالی می‌بخشد (vastu - prativikalpa - vijñāna). در واقع این وجه تمایز توهمی است، زیرا این دو نیرو، در آن واحد وبرسبیل مقارنه به‌فعل می گرایند. ادراک همان تمیز دادن است. هر گاه مدَرکی همچون شیئی نرم یا درشت، ادراک بگردد، در واقع تمیز دادن نیز بهمانسان و در همان آن لحظه، صورت گرفته است. زیرا تمیز دادن بدون ادراک کردن، امکان ناپذیر است. هریک از قوه‌های حواس (vijñāna) این دو کار را در آن واحد انجام می‌دهد. ادراک کردن و تمیز دادن، از جمله فعالیتهای حواس و ذهن است و ارتباطی با «آلایاویجنیانا» ندارد[1].

منشأ آگاهی - حال که تمام دنیای خارجی تجلیات ذهنی وزائیدهٔ اندیشهٔ فیاض ماست و ازآن مایهٔ هستی می گیرد و همه چیز متوهم و خیالی اندرخیال و بی‌بود است، این مظاهر چگونه پدید می‌آیند و مبنی بر چه اصلی هستند؟ آگاهی‌ای که بواسطهٔ تحرک و تشتت آن، مظاهرعینی و ذهنی مصداق می‌یابند، یا آگاهی‌ای که براثر استقطاب عین وذهن به‌فعالیت می گراید، درحالیکه خود هیچگاه به‌ظهور نپیوسته و دراصل نه فانی است و نه باقی، همان مخزن و منشأ آگاهی است که به «آلایاویجنیانا» (ālaya - vijñāna)[2] معروف است و بدان در فلسفهٔ «اشواگهوشا»

---

۱ - D. T. Suzuki : *Lankavatara Sūtra*, pp. XXI - XXIII

۲ - «آلایاویجنیانا» در واقع یک مقولهٔ مابعدالطبیعی است و نه روانی. فقط براثر انعکاسش روی اذهان متمکن درعالم نسبی است که «آلایا» شناخته می‌شود. «آلایا» (ālaya) بخارج انعکاس می‌یابد، رنگ تعین می‌پذیرد (kliṣṭa)، تصفیهٔ تدریجی ذهن از این تعینات، نوعی انقلاب (parāvṛtti) یا بازگشت به‌اصل، یاصاف و پاک شدن (vis'uddhi) تعبیر شده است، یعنی تصفیه‌ای که بموجب آن، ذهن پاکیزگی فطری خویش را باز یابد. ←

اشاره شد. به‌نظر «سوزوکی»، «آلایاویجنیانا» نوعی ذهن جهانی است و نفس، انعکاس آن در سطح عالم صغیر و تجربی است»[۱] و لیکن ذهن ما در اصل با آن یکی است. «آلایا» مخزن و «کان» تأثرات پیگیر حیات است که از زمانی بی‌آغاز ظاهر شده و در آن ذخیره و اندوخته شده اند. بااینکه «آلایا» خود پاك و منزه از آلودگیهای این تأثرات است، معذلك این صور دیرینه، همچون نطفه‌هائی نهفته در کنه آن موجوداند و آنرا بصورت نوعی «حافظه کیهانی» جلوه داده‌اند. «آلایا» جایگاه و بطن کلیهٔ «تاتهاگاتاها» (tathāgatagarbha) است.

حکیم دیگر این مکتب چون «واسوباندو» آلایا را مخزن تمامی نطفه‌های تأثرات پیشین می‌داند ولی می‌افزاید که اساس و محمل خود این آگاهی، آگاهی صرف و محض است که به «ویجنیاپتی‌ماترا» (vijñāptimātrā) معروف است و آن مانند برهمن «اوپانیشادها» تغییرناپذیر وغیرقابل تعریف و بی‌نام و نشان وابدی است[۲]. پس بدین ترتیب «آلایاویجنیانا» جنبه نسبی آن آگاهی ممتاز وابدی است.

دگرگونیهای ذهن جهانی ـ علت اینکه این مخزن و منشأ آگاهی به‌فعالیت

→

«ماناس» نقشی مضاعف دارد و برزخی است بین «آلایا» و حواس. «ماناس» از درك کیفیت و چگونگی «آلایا» قاصراست، زیرا تمیز دادن، از جمله صفات ممیزهٔ آنست. «ماناس» فقط تضادها را ادراك می کند و به اشیاء علاقه و دل می‌بندد، ولی هرگاه فعل تصفیه و انقلاب تحقق پذیرد، نظام هشت «ویجنیانا» دگرگون می‌شود و «ماناس» عین «آلایا» می گردد، ودر پاکیزگی ذاتی وفطری خویش (svalakṣana)، همچون آئینه‌ای «آلایا» را می‌نمایاند. دراین مقام «آلایا» ورای تضاد عین و ذهن‌است. «ماناس» مخزن تمایل، عطش (tṛṣnā) و تأثرات پیگیر پیشین است، دانه‌های این تأثرات ناشی ازجسم و گفتار وذهن، در «ماناس» می‌رویند وپرورش می‌یابند و سپس در «آلایا» انباشته می‌شوند، هرگاه باد نادانی روی سطح دریای «آلایا» می‌وزد،این دانه‌های نیروهای نهفته، به امواج لاینقطع «آلایا»،حیات وهستی می بخشند.

۱ - D. T. Suzuki : *Studies in the Lankavatara Sutra*, London, 1957, p. 195

۲ - S. Dasgupta : *Indian Idealism*, Cambridge, 1962, pp. 119 - 121

می گراید اینست که آدمی ابتدا به ساکن نمی‌داند که کلیهٔ مظاهرِ مشهود دنیای خارج، مصنوع ذهن خود اوست ، و از طرف دیگر ، تمایل وغریزه پیگیر و دیرینه‌ای در این دیرکهن موجود است که از ازل بوده و تا ابد خواهد بود. این تمایل و غریزه، منشأ سرشار ایجاد نیرواست. دیگراینکه کیفیت شناخت بدانگونه است که آگاهی را بدو قطب عالمِ و معلوم تقسیم می کند و در ذهن یک دوگانگی پدید می‌آورد،وسرانجام غریزه‌ای در ذهن ریشه دوانیده که صور ذهنی را به‌خارج منعکس می‌سازد و ذهن تحت تأثیر مصنوعات خود قرار می گیرد[1].

کلیهٔ این علل باهم ترکیب می‌یابند و ارتعاشاتی درسطح منشأ آگاهی پدید می‌آورند و این امواج و ارتعاشات بصورت حس و موضوع ادراك ، نفس عالمِ وشیء معلوم وشناخت تنزل می کنند. هنگامی که بسبب نادانی، نسیم ادراکات برسطح دریای «آلایاویجنیانا» می‌وزد[2] و طوفانی برمی‌انگیزد ، شناختهای پی‌درپی چون ارتعاشات پیوسته از منشأ سرشار نیروی کیهانی برمی‌خیزند و همانگونه که دریا باامواج خود می‌رقصد و به‌حرکت یکنواخت ومستمرد گرگونی متحرك را است، بدانگونه نیز ذهن‌جهانی بحرکت درمی‌آید وتموجات پی‌درپی ذهنی (vrtti)از خود صادر می کند.

این‌فعالیت خودآگاهی جهانی شامل مراتب زیر است : «آلایاویجنیا» به‌سه صورت دگرگونه می‌شود: ۱- چون «چیتا» (citta) که در اصل از سنج همان آگاهی جهانی‌است. ۲- چون‌خودآگاهی(manas) . ۳- چون قوهٔ تمیزوشناخت(vijñāna). «آلایا» چون «چیتا»، مخزن تأثرات دیرینه‌است وآنان را در خود جمع می کند،چون خودآگاهی، به‌اشیاء دل می بندد وآنهابرحسب کیفیات و صفات گوناگون ازهم‌تمیز

---

۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, IX

۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 99 - 100

می‌دهد وچون قوهٔ تمیز و شناخت، پنج‌قسم ادراکاتِ بصری وسمعی و ذوقی وغیره را پدید می‌آورد[1].

رابطه پدیده‌های جهانی نسبت به «آلایا» رابطه موج است به‌دریا، چه پدیده‌ها نه متمایز از «آلایا» هستند و نه با آن یکی می‌باشند[2]. فقط بعلت توهم و نادانی است که «آلایا» متعین می گردد و بصورت عالم و معلوم و علم و مدرِك و مدرَك و ادراك جدا می‌شود، حال آنکه خود تقسیم ناپذیر و متجانس و یکدست و یکپارچه است. کثرات مانند امواج‌اند که روی دریای آگاهی یکدم ظاهر می گردند و دم دیگر خاموش‌اند و آنی از حرکت لاینقطع و یکنواخت خود باز نمی‌مانند، ولیکن اگر این سیلان وجنش دائمی متوقف شود و آرامش جایگزین دگرگونیهای پی‌درپی عناصر گردد، سطح دریا آرام می‌شود و مراتب و ارتعاشات ذهنی فرو می‌نشینند و فقط آگاهی جهانی که خود انعکاس آگاهی مطلق ولایتغیر (vijñāptimātrā) است باقی می‌ماند و بس.

خلأ هفتگانهٔ عناصر ـ جهان پدیده‌ها را دو جور می‌توان دید: یکی جنبهٔ منفی آنست که بموجب آن همه چیز خلأ است و هیچ چیز جوهر و وجودی ندارد (nairātmya) واصل ثابتی نمی‌توان یافت که براساس آن سلسله مراتب هستی‌رابنیان نهاد. اشیاء خالی‌ازهر گونه‌جوهراند(nihsvabhāva). این خلأ جهانی هفت گانه‌است:

۱ ـ خلأ خصائص و کیفیات(lakṣanas'ūnyatā)[3]. یعنی اشیاء متکی به یکدیراند، وفاقد خصائص شخصی هستند، و چون خالی از کیفیات‌اند،اشیاء دیگر را نمی‌توان بمدد آنان سنجید وتعیین کرد، بعبارت دیگر، چون ماهیت اشیاء غیر متعین است، پس بدین ترتیب، اشیاء را نمی‌توان با یکدیگر سنجید و مقایسه کرد، از این رو اشیاء وصف ناپذیراند.

---

۱ - *Ibid.* II, 104 - 106

۲ - *Ibid.* II, 111 - 112 , 115

۳ - در ترجمهٔ «سوزوکی» صفحهٔ ۶۵ - ۶۶ *Lankāvatāra Sūtra*, II, XXVII

۲ ـ خلأ جوهر ذاتی و خلأ هستی (bhāva - svabhāvas'ūnyatā)[۱]. اشیاء جوهر و ذات شخصی ندارند و مانند حبابی از هیچ می‌آیند و در هیچ فرو می‌روند.

۳ـ خلأ فعالیت (apracarita - s'ūnyatā). کلیهٔ عناصر «گرد هم آمده» (skandhas) فاقد فعالیت طبیعی و فطری هستند، فقط بطور نسبی، فعال و متحرك جلوه می کنند. دلیل دیگر این عدم‌فعالیت، اینست که عناصر در «نیروانا» خاموش می‌شوند.

٤ـ خلأ جوهرها وتعریف ناپذیری ماهیت اشیاء (sarvadharmanirabhilāpya s'ūnyatā). عناصر خالی ازهر گونه مصداق وجودی‌اند وبارآورده وپرداختهٔ تجلیات ذهنی محسوب می‌شوند. از این رو نمی‌توان آنان را به‌نحوی از انحاء تعریف کرد.

٦ ـ خلأ جهانی یا معرفت شریفی که از تحقق یافتن واقعیت مطلق انتزاع می‌شود (paramārthāryajñānamātrās'ūnyatā)، هنگامی که واقعیت مطلق درکنه هستی انسان سریان یافت، عناصر در طرفةالعین درهم می‌شکنند و مانند گره‌های خیالی در آسمان، خیالی‌اندرخیال جلوه می کنند.

۷ـ خلأ متقابل اشیاء نسبت بیکدیگر (itareta - s'ūnyatā)[۲] واین خلأ آنگاه مصداق می‌یابد که وجه تمایز بین‌اشیاء محو بگردد و همه چیز یکرنگ و متجانس جلوه بکند و خلأ جهانی جایگزین عناصرباطل شده بگردد.

عالم رؤیا ـ جنبه منفی این آئین، مفهوم خلأ است و جنبهٔ مثبت آن مفهوم «تاتهاتا» (Tathatā) یا آنچنانی است که بموجب آن همین خلأ عالمگیر، باعتبار دیگرواقعیت مثبت است وممتازترین درجه خرد و فرزانگی و معادل همان «نیروانا» است که در آن شعله‌های لرزان مشعل ذهن، فرو می‌نشیند و ذهن همچون آئینه‌ای صاف و جلا یافته می‌شود که خلأ جهانی در آن انعکاس یافته و واقعیت نامتناهی درآگاهی درون (pratyātmatathatājñeya) تحقق می‌یابد.

در مکتب «ویجنیاناوادا» چنانکه دیده شد عناصر (dharma) مصنوعات

۱ - *Ibid.*

۲ - *Ibid.*

ذهنی‌اند و جوهر فطری و ذاتی ندارند (dharmanairātmya). حال برای اینکه‌این مکتب چگونگی این عناصر را توضیح دهد متوسل به مثال رؤیا شده است.

پدیده‌های عالم رؤیا با نمونه های عینی‌خود متفاوت‌اند. پیل هائی که‌راهبی بخواب می‌بیندچون پیل های حقیقی،واقعیت ندارند وپرداختهٔ‌ذهن‌او بشمار می‌آیند. اگر این پیل را از لحاظ خصائصش در نظر بیاوریم و بگوئیم که آن چیزی است که‌باید شناخته بشود (jñeya) وادراك بگردد(grāhya) وتعریف بشود(abhidheya) باین نتیجه می‌رسیم که پیل،در هیچیك از این مقولات منطقی‌نمی گنجد، چه آن در واقع‌وجودخارجی ندارد. صورت آن (ākṛti) بواسطهٔ اندیشهٔ خیال‌انگیزی تحقق‌یافته که خود، براثر تأثری (vāsanā) ناشی از شناخت بصری آن شیء بخصوص، ظاهر شده بوده است. بعبارت دیگرتأثرات ناشی‌از شناخت بصری، در ذهن‌نقش می‌بندند وبمددنیروی خیال،عینیت می‌یابند و روی پرده پندار و رؤیا،سایه‌می‌افکنند وهنگام خواب شناخت بصری‌ای که‌پیل‌را ادراك می کند وشناخت ذهنی‌ای که ازصفاتش یقین حاصل می کند و آنرا تعریف می کند، بهمان اندازه واقعی است که‌خود‌پیل حقیقی بوده است، یعنی کلیهٔ این فعل و انفعالات حواس و ذهن و ادراك و حتی موضوع ادراك، مصنوعات ذهن بوده‌اند و علمی در واقع حاصل نشده، زیرا معلومی در بین نبوده است. صورت و ماده (rūpa) غیر واقعی است، و سوای ذهن (citta) و پدیده‌های ذهنی (caitta)، چیزی وجود ندارد ونه می‌توان در این‌جهان، واحد متفکری یافت که بیندیشد وبداند وما فقط بایك سلسله‌تفکرات ذهنی مواجه‌هستیم و تعداد تفکرات مساوی با تعداد موجودات زنده روی زمین‌است[1].

مظاهرسه‌گانهٔ ذهنی - مظاهرذهنی سه ماهیت دارند (lakṣana) که عبارت‌اند ازماهیت توهمی (parikalpita)، ماهیت نسبی و قائم برعلت پیشین(paratantra)، و ماهیت مابعدالطبیعی و مطلق (pariniṣpanna)[2].

۱- L. de la Valleé Poussin : *Mahāyāna philosophy*, E. R. E, vol. IX. p. 850

۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 182 - 202. II, XXIII

۱ - ماهیت توهمی مظاهر ذهنی (parikalpita)

این مرتبه دوگانگی ذهن است که به‌عین وذهن متجلی می‌شود. این دوگانگی هیچ اساس وجودی ندارد و عارضهٔ ذهن ماست، و به‌طفیل آن مصداق می‌یابد. ذهن براثر دوگانگی، مقابل خود قرار می‌یابد وبه‌مصداق رؤیت پیل در رؤیا، عینیت می‌پذیرد و بشکل معلومات تنزل می‌کند و معلوماتی که بدینگونه حاصل می‌شوند سه‌گانه هستند وعبارت‌اند از: ۱- جسم واعضاء حسی (deha - āyatana). ۲ - عناصر، اشیاء یا مدرکات (viṣaya - artha) که می‌باید بمدد این اعضاء حسی ادراک بگردند. ۳ - بعد و مکان و دنیای مادی بطور کلی (bhājanaloka).

ذهن از طرف دیگر پس از آنکه بصورت معلومات تنزل یافت، خود مبدل به آن شناختی می‌شود که از این معلومات حاصل می‌گردد. این شناخت احتمال دارد که‌بصری باشد یاسمعی ونفسانی و ذهنی و غیره... بقول بودا شناس بلژیکی «پوسن» اندیشه خود راهم بصورت موضوع ادراک (grāhya) نمایان می‌سازد وهم خود، مبدل به‌ادراک وشناختی (grāhaka) می‌گردد که‌ازاین موضوع ادراک برآمده است. تمامی مقولات: هستی، نیستی، ذات و ماهیت و غیره از این دوگانگی ذهنی (dvaya) سرچشمه گرفته‌اند و این دوگانگی از سوی دیگر در کلیهٔ تموجات ذهنی (pravṛtti - jñāna) موجود است و واقعیت آن چنانکه گفته شد، نسبی‌است ونه وجودی. مادام که تضادواستقطاب ذهن موجود باشد مظاهرتوهمی وتخیلی خواهدبود.

۲- ماهیت نسبی و جنبه علی مظاهر ذهنی (paratantra)

ماهیت دیگر پدیده‌های ذهنی خاصیت «معلول بودن» آنها است. این مبحث مترادف قانون‌علیت (pratītyasamutpāda) بودائی‌است. ولی مکتب «ویجنیاناوادا» بعلت گرایشی که به‌اصالت ذهنی جهان دارد وبسبب آنکه‌منکرهرگونه واقعیت‌عینی اشیاء است، این سلسلهٔ علت ومعلول رابصورت درونی وذهنی بررسی کرده‌است. «پوسن[1]»

1 - L. de la Valleé Poussin : *op. cit*, p. 820

ازآن تفسیری کرده که ما نقل آنرا می کنیم. باید متذکر بود که مبحث سلسلهٔ علل درونی یکی از مسائل دشوار و پیچیدهٔ این مکتب است.

کلیهٔ حکمای بودائی به آئین «کارما» معتقد بودند و می گفتند که افکار و تصورات ما، بااینکه آنی هستند وبمحض ظهور فانی می‌شوند، مع‌الوصف، پدید آورندهٔ افکار بعدی‌هستند، یعنی بدانگونه که موج دریا، تحرك و صفت «سیال‌بودن» خود را به موج دیگری منتقل می کند، بهمانگونه نیز، پدیده‌های پی‌درپی فکری، میراث خود را به‌دیگری انتقال می‌دهند. حال مکاتب «تراوادا»، چون ماده را مأخذ حسی می‌دانستند و آدمی را مجموعهٔ عناصر «گردهم آمده» می‌پنداشتند، در تعریف قانون علیت باشکالی مواجه‌نبوده‌اند، زیرا به‌نظرآنان، حواس محمل مادی دارند وچون دنیای خارجی‌حقیقی است‌پس علل خارجی‌ای‌حواس‌رابرمی‌انگیزند، اما مکاتب «ماهایانا» که واقعیت عینی اشیاء و عناصر را یکپارچه انکار می کنند می‌بایستی قانون علیت را بدون توجه به‌بعد و مکان و زمان، بنحوی از انحاء حل و فصل بکنند.

مکتب‌های «ماهایانا» می گفتند که مکاتب «تراوادا» معتقداند که شناختهای حسی (بصری ـ سمعی و غیره) تأثراتی در ذهن ایجاد می کنند یابعبارت دیگردانه‌هائی (bīja) می‌افشانند که بموقع بارور خواهند شد، ولیکن این «دانه‌ها» یا تأثرات منتج از حواس، مربوط به شناختهای حسی پی‌درپی‌ای که در فاصلهٔ بین کاشتن، و بارور شدن آن دانه‌ها، زاده شده‌اند، نیست، یعنی در فاصلهٔ بین کاشتن دانهٔ فلان شناخت، و بثمر رسیدن آن، شناختهای پی‌درپی جدیدی بوقوع پیوسته که مربوط باین‌دانه‌نیست. بعنوان مثال شناخت بصری‌ای که «فردا» از رنگ نیئی، براثریك سلسله شناختهای منسوب به «من»، پدیدخواهدآمد، عطف بآن سابقهٔ ذهنی است که «دیروز» حاصل شده ودانهٔ آن درشناختی که «امروز» من‌می‌خواهم ز این رنگ بخصوص بعمل آورم، موجود نیست، پس باید به‌شش قسم شناخت مکاتب «تراوادا» که شناختهای خود آگاه هستند مانند شناخت بصری و سمعی

و غیره ، شناخت دیگری را افزود که « ناخودآگاه » بوده و تأثرات لطیفِ دیرینه را شامل است. اینان متشکل از تسلسل صور لطیف و برق آسائی هستند که طی جریانی لاینقطع، گسترش می یابند وازخودمایه هستی می گیرند. اینهارا«آلا یاویجنیانا» یا مخزن و خانه آگاهی می گویند. این تأثرات در دور و برشناخت‌های فعلی واقع می‌شوند و چون رود پیوستهٔ صورِ ترکیبی ، دائم درحرکت‌اند و حامل نطفه‌های پیشین و مخزن نطفه‌های نوی هستند که در زمان حال بوجود می‌آیند و هنگامی از کار باز خواهند ماند که دانه‌های پیشین میوه‌های خود را به‌بار آورند ودانه‌های جدیدی کاشته نشوند.

۳ - ماهیت مابعدالطبیعی مظاهر ذهنی (pariniṣpanna)

علت اینکه در ذهن دوگانگی پدید آمده ، اینست که ذهن به‌تضادی مانند عالم و معلوم ، اندیشه و اندیشیده ، مدرِك و مدَرك می گراید. این دوگانگی‌عین و ذهن اعتباری است و بود و جوهری ندارد ، بلکه پرداخته و بارآوردهٔ قوهٔ متخیله است. برای آنکه بتوانیم به کنه آگاهی شاعر بشویم ضرروی است که ابتدا از تضادهای ذهنی آزادبگردیم و چون ذهن از این کشمکش اضداد گریز یابد ، بیان ناپذیر (anabhilāpya) و مبرا از خصائص خواهد بود و در بارهٔ چنین ذهنی بایستی گفت که آن « هست » (bhavati - eva) و « چیز خالص » و « چیز صرف[۱] » (vastumātrā) است. دیگراینکه این‌مقام تنزیهی ذهن خودانعکاس واقعیت مطلقِ «آنچنانی» (tathatā) است وآنرا فرزانگی (samyagjñāna) وحکمت ومعرفت (prajñā) می‌خوانند.

عقل نسبی و عقل مطاق - رسالهٔ « لانکاواتاراسوترا » مانند، « مادیامیکا » که ذکرآن بعداً به‌تفیل خواهد آمد، فهم وعقل را بردوقسم می‌داند: یکی را نسبی

۱ - « پوسن » لفظ (vastumātrā) سانکریت را به فرانسه « chose sans plus » « chose tout court » تعبیر کرده است.

رجوع شود به: L. de la Valleé Poussin: *Buddhist Philosophy*, E. R. E, vol. IX. p. 851

وتوهمی(saṃvṛtti) می‌انگارد ودیگری رامطلق ونامتناهی(paramārtha)[1] تشخیص می‌دهد. عقل نسبی وتوهمی همانا ماهیت توهمی(parikalpita) و نسبی وناخودآگاه (paratantra) تفکر ذهنی است و عقل مطلق ماهیت مابعدالعبیعی عناصر ذهنی (pariniṣpanna) را شامل است.

عقل نسبی و توهمی دو قسم فعالیت دارد: فعالیت اول آنست که اشیاء را به‌چهار طریق ادراك و تصور کنیم. شیء مورد نظر یا این است، و یا آن دیگر، یاهردو است، ویاهیچ کدام، یا ابدی است، یا غیر ابدی (nityānitya)، یا وجود دارد، یا وجود ندارد (astināsti)[2]، و لیکن پدیده‌های ذهنی در هیچیک از این مقولات نمی گنجند.

فعالیت دیگر آنست که ذهن مقولات گوناگونی بوجود می‌آورد و اختلافاتی بین‌آنان قائل می‌شود واشیاء را برطبق نظام‌منطقی سازمان می‌دهد و ارتباط موضوع و محمول و علت و معلول وسایر ارتباطات را در نظر می گیرد. هرآنکس که به کنه این مقولات تصنعی پی‌ببرد می‌داند که دنیای خارجی مصنوع ذهن است و هرگاه سخن‌ازآب به‌میان‌آید منظور، صفت نرمی وچسبندگی (sneha) است که‌ذهن ایجاد می کند واین‌صفت را همچون جوهر خارجی از خود به‌بیرون منعکس می‌سازد، یا حس فعالیت و نیرو است که جوهرخارجی‌آتش را پدید می‌آورد و مصداق هوا، حس حرکت است که چون جوهر خارجی به‌بیرون منعکس شده و واقعیت یافته است[3]، و لیکن در واقع هیچ چیز نه‌پدید می‌آید ونه معدوم می‌شود و کلیهٔ امور، مصنوعات ذهن و نیروی متخلیه‌اند.

مراتب سه‌گانهٔ علم - معرفت سه مرتبه دارد که عبارت‌اند از: ۱ - علم دنیوی (laukika - jñāna) یعنی‌علمی که عوام‌الناس بدان شاعراند. ۲ - علم‌برتراز

---

۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 187

۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, L

۳ - *Ibid.* II, LI

دنیا (lokottara-jñāna) . ۳ - برترین علم، ورای دنیا (lokottaratama-jñāna) . معرفت اخیرعلم «بودی ساتواها» و بوداها است که به کنه اشیاء پی‌برده وبراستی می‌دانند که‌جوهری وجود ندارد (nairātmya) و معرفت شریف (āryajñāna) «بودی ساتواها» است که وصول به‌ذات باطنی بوداها (svapratyātmā) را هموارمی‌سازد[1]. این معرفت ممتاز و شریف را تصور ناپذیر (acintya)) و ابدی و «تاتهاتا» یا «آنچنانی» می گویند.

«بودی‌ساتواها» (بوداهای بالقوه) منتها درجهٔ خرد و فرزانگی را بواسطهٔ مراقبه و تفکر (dhyāna)[2] چهارگانه بدست می‌آورند. چهارمین درجهٔاین مراقبه‌ها، همانا مقام «نیروانا» است که ذهن در آن به‌مقام «تاتهاتا» می‌رسد و خلأ وتهی بودن کلیهٔعناصرحیات تحقق می‌یابد وریشه ومنشأ تسلسل تأثرات ذهنی (vāsanā) منهدم می گردد و ذهن آرام می گیرد و این مقام نه‌مرگ است و نه نابودی. آنرا مرگ ازآن جهت نمی‌توان گفت که تولد ثانوی و زایش‌نوی دربر ندارد، ونابودی

۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, III, LXVI, in Suzuki's translation, pp. 135-36

۲ - این مراقبهٔ چهارگانه چنین است : ۱ - مراقبهٔ اول مبتنی براینست که جهان را عاری ازجوهر و اصل ثابت بپنداریم (pudgalanairātmya) ، یعنی ابتدا متوجه بشویم که که جوهری وجود ندارد و اشیاء متمایز به‌صفات کلی وجزئی‌اند ، وجسم سایه و اسکلتی بیش نیست و ناپایدار و مملو از رنج و ناپاکی است. سپس‌این حقایق را آغازکار قراردهیم و بدین وسیله به‌مرحلهٔ خاموشی افکار واصل گردیم . ۲- مرحلهٔ دوم، مراقبه مبنی برمعاینهٔ معانی (artha-pravicāya-dhyāna) است. و این مقام افرادی است که چون به بی جوهری اشیاء وعدم جزئیت و کلیت وناپایداری عقایدی‌همچون وجود و عدم‌و، وجود عدم درعین حال پی‌بردند، و ازاین مرحله نیز قدمی فراتر نهادند، به‌تفکر و مراقبه دربارهٔ صفات و معانی این‌حقایق بپردازند. ۳ - مراقبه‌ایست که در آن‌،ذهن متوجه می‌شود که دوگانگی مظاهر، زائیدهٔ نیروی متخیلهٔ عالم است، پس واقعیت مطلق یا آنچنانی (yathābhūta) را را موضوع مراقبه خود قرارمی‌دهد :

رجوع شود به : *Lankāvatāra Sūtra*, II, XXXVII

نیز بدان اطلاق نتوان کرد، چون فقط عناصر ترکیبی (samskrta) رو به‌نیستی و زوال می‌نهند. پس آن مقام متناقض است که دست فهم و عقل از درك آن کوتاه است و فقط فرزانه حکیمی که قوس تصاعدی «بودی ساتوا» را پیموده و سرشت وجود خویش را با خرد شریف آنان درهم آمیخته، قادر بدرك آن است و بس.

مکتب مادیامیکا یا شونیاواذا (Mādhyamika, S'ūnyavāda)

«آئین مادیامیکا» بسیار کهن است و تاریخ پیدایش آن را باید در تعلیمات خود بودا یافت. بودا آئین خود را راه میانه (madhyam) می‌خواند و مریدان را از افراط و تفریط ریاضت (tapas) و زندگی دنیوی برحذر می‌داشت. در مسائل فلسفی هم از اظهارات قاطعی چون وجود وعدم و مبدأ و معاد و غیره خودداری می کرد و روشی میانه وبرزخی بین امورمثبت ومنفی در پیش می گرفت. یکی از بانیان ومروجین بزرگ این مکتب «ناگارجونا» (Nāgārjuna) است که در آخر قرن دوم میلادی می‌زیسته است و بدون تردین یکی از بزرگترین متفکرین و فلاسفه جدلی است که از هند برخاسته. «رنه گروسه» در بارهٔ «ناگارجونا» می گوید: «شخصیت وی آنچنان استثنائی و قوی است که هنوز هم تندیها و لحن سخر آمیز عبارات او را می‌توان ازخلال قرنهاوترجمه های گوناگون مشاهده کرد. روش او، یك روش خاص، ژرف، دلپذیر و حتی مستأصل کنندهٔ نابغه‌ای بغایت جسور است که همهٔ مسائل فلسفی را از نو بررسی می کند و مشرب روحی است بسیار انتقادی که هیچ سنتی مانع گسترش آن نمی‌شود».[1]

«ناگارجونا» نگارندهٔ رسالهٔ معروف «مادیامیکا کاریکا» (mādhyamika-kārikā)[2]

---

۱ - René Grousset : *Les philosophies indiennes*, vol.I, Paris, 1931, p. 212

۲ - برای ترجمهٔ تبتی رجوع شود به : Max Walleser : *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der tibetischen Version übersetzt*, Heidelberg, 1911

برای ترجمهٔ چینی رجوع شود به :

Max Walleser : *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der Chinesischen Version übersetzt*, Heidelberg, 1912

است که شامل ۴۰۰ بیت بوده و به ۲۷ فصل تقسیم شده است. وی تفسیری هم بر رسالهٔ خود تحت عنوان «آکوتوبایا» (akutobhayā) نگاشته که فقط ترجمهٔ تبتی آن محفوظ مانده‌است. رساله های «ماهایاناویمشاکا» (mahāyāna vims'aka) و «ویگراهاویا وارتانی» (vigrahavyāvartanī) نیز باو منسوب است. تفسیرهای دیگری که بر رسالهٔ «مادیامیکا کاریکا» نگاشته شده، اثر «بوداپالیتا» (Buddhāpalita) و «باویوِکا» (Bhaviveka) است. این آثار در ترجمه های تبتی باقی مانده است و یگانه تفسیری که به‌زبان سانسکریت بما رسیده رسالهٔ «پراساناپادا» (prasannapāda) تألیف «چاندرا کیرتی» (Candrakīrti) است که در نیمهٔ دوم قرن هفتم میلادی تحریر شده.

مهمترین متفکرین این مکتب عبارت‌اند از: «آریادوا» (Āryadeva) که اهل سیلان و شاگرد خود «ناگارجونا» بوده است و مؤلف رساله های «شاتاشاسترا» (s'atas'astra)، و «چاتوشاتاکا» (catuh s'atakah) است. این حکیم در قرن سوم میلادی می‌زیسته‌است. «شانتی‌دوا» (S'antideva) حکیم دیگری است که در نیمهٔ دوم قرن هشتم میلادی می‌زیسته است و مؤلف رساله های «بودی چاریاواتارا» (bodhicaryāvatāra) و «شیکشاساموچایا» (s'ikṣā - samuccaya) است. رسالهٔ اولی آنچنان شهرت یافت که یازده تفسیرمتعدد برآن نگاشتند و بین آنان تفسیر «پانجیکا» (pañjikā) تألیف «پراجنیا کاراماتی» (Prajñākaramati) بی‌تردید یکی از مهمترین تفاسیری است که به‌زبان سانسکریت محفوظ مانده. رسالهٔ دیگراین مکتب «پراجنیا پارامی‌تاسوترا» (prajñāpāramitā sūtra) است.

مبانی آئین مادیامیکا

«ناگارجونا» فرضیهٔ خلأ جهانی وتهی بودن وخالی بودن عناصر (s'ūnyatā) را وارد آئین خود کرده است. ترجمهٔ خود این کلمه بااشکالات بسیار مواجه است. «شونیاتا» (s'ūnyatā) از لحاظ اشتقاق لغوی مفهوم «تهی بودن» و «خالی‌بودن»

و خلاء را می‌رساند. «چرباتسکی[1]» آنرا «نسبیت جهانی» (universal relativity) و دانشمند ژاپنی «یاموچی» آنرا «عدم جوهر» تعبیر کرده است. «پوسن» دربارهٔ این مطلب می‌نویسد: «بودائیاد قدیمی می گفته‌اند: «همه چیز خلاء است»... مکتب «هی‌نایانا» این گفته را خالی از حقیقت «آتمان» پنداشت و تصور کرد که نه فقط اشیاء «آتمان» نمی‌توانند بود بلکه خود، خالی از هرگونه واقعیت ثابت ولایتغیراند و بالنتیجه اندیشه واقعیت ثابتی نیست و در واقعیت ثابتی قرار نمی‌یابد و بهیچ اصل ثابتی متصل نمی‌تواند شد، همچنین ماده و صورت (rūpa) و غیره...

عناصر بواسطهٔ عللی چند ظهور می‌یابند و بعلت رابطهٔ علت و معلول (pratītya - samutpanna) پدید می‌آیند و بهمین دلیل دارای موجودیتی نسبی بوده‌وخالی از «آتمان» اند... ولی «ناگارجونا» گفت: «اشیائی که بموجب سلسلهٔ علل و معلولات، ظاهرمی‌شوند، نه‌فقط عاری از واقعیت جوهری بوده، بلکه‌خالی ازهرگونه جوهر فردی (svabhāva) و خصائص شخصی (svalakṣana) هستند. در اینجا فقط سخن‌ازخلاء جوهروعدم ثبات اصولی که مکاتب «هی‌نایانا» تکذیب می کرده‌اند، درمیان نیست، بلکه مراد نیستی و عدم همان واقعیتهای نسبی است. زیرا آنچه که از علتی پیدا می‌شود در واقع بوجود نیامده است. «هی‌نایانا» پدیده‌ها را بی‌بود و مأخذ می‌دانست ولیکن‌آنها را واقعی می‌پنداشت، حال آنکه روش تحلیلی وشیوهٔ استدلالی «ناگارجونا» عدم واقعیت این‌پدیده‌ها را به‌اثبات می‌رساند، و فقط بدین معنی می‌توان این گفتار را که سلسله علت و معلول مساوی با همان خلاء جهانی (sūnyatā) است، پذیرفت[2]».

برای بیان آئین «ناگارجونا» از رسالهٔ «مادیامیکا کاریکا» چنانکه در کتاب

رجوع شود به:

1- Th. Stcherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad, 1927

۲- نقل از R. Grousset: *op. cit*, p. 203 - 204

« فلسفه های هندی » ، « رُنه گروسه » تجزیه و تحلیل شده و در آن به مآخذ تبتی و چینی این اثر نیز اشاره شده، مدد طلبیده‌ایم. باید خاطر نشان ساخت که بیشتر مدارك مربوط به آئین « ناگارجونا » به تبتی و چینی بجا مانده و اصل سانسکریت آنان ازمیان رفته‌است.

شیوهٔ جدلی ناگارجونا ـ روشی که « ناگارجونا » در این رساله برگزیده ، این است که تمام واقعیتهای عینی و ذهنی و مقولات مکاتب « تراوادا » را یکی پس از دیگری تجزیه و تحلیل کند و باتوسل به‌اصل تناقص و تعارضی که از امور نسبی مستفاد می گردد ، و بااستفاده از شیوهٔ استدلالی واحتجاجات جدلی ، واقعیتها را پی‌درپی باطل بکند وفرضیهٔ خلأ (sūnyatā) را جایگزین آنان بگرداند. این روش را می‌توان «طرد ماسوای خلأ » نیز نام نهاد زیرا اشیاء نه‌بوجودمی‌آیند ونه معدوم می گردند و آنها را در هیچ مقوله‌ای نمی‌توان گنجاند.

آغاز استدلال «ناگارجونا» همان جهان بینی فلسفی «تراوادا» است بدانگونه که در رسالهٔ « آبی‌دارما کوشا » (abhidharmakos'a) توسعه یافته. « ناگارجونا » شیوهٔ بغایت جدلی خودرامتوجهٔ مکاتب فلسفی «تراوادا» کرده است. یعنی ابتدا به‌قانون «علیت مترتب برشرایطی چند » (pratītya - samutpāda) [1] ـ که بموجب آن تسلسل جهانی وپدیده‌های عالم (dharma) که فاقد هر گونه مصداق وجودی هستند پی‌درپی همچون لحظاتی برق آسا ظاهر می‌شوند ـ می پردازد ، و سپس این تصور «سینمائی» وجود را به‌باد انتقاد می گیرد وباتوسل به‌مباحثاتی دو پهلو که هم به‌ابطال مبحث

---

۱ ـ دربارهٔ مفهومی که مکتب « مادیامیکا » ازقانون « علیت متکی برشرایطی چند » دارد » (pratītya - samutpāda). مورتی می‌نویسد : Pratītya - samutpāda is not the principle of temporal sequence, but of the *essential dependence* of things on each other, i.e., the unrealiy of separate elements (naissvābhāvya - dharma - nairātmya) . . .

T. R. V. Murti : *The Central philosophy of Buddhism*, London, 1960, p. 7

وجودیِ عقاید برهمنی می‌انجامد وهم تیشه به‌ریشهٔ تسلسل مکاتب بودائی می‌زند، و با مقابلهٔ این مباحثات ضد و نقیض با یکدیگر ، و استفاده از یکی علیه دیگری ، و ابطال متقابل آنان ، می گوید : آنچه که بعلت اتکاء برامری دیگر پدید می‌آید (yat pratītya yat utpanna) یعنی آنچه که نسبی ومتعین است،وجود ذاتی (sva - bhāva) نمی‌تواند داشت ، و چون فاقدِ وجود ذاتی است پس عاجز از هرگونه پیدایش و تولید است ، ونه وحدت هست ، نه کثرت ، ونه تسلسل لحظات پی‌درپی وجود ، زیراآنچه که نسبی است قائم به‌خود نمی‌تواند بود ، از این رو کلیهٔ این مقولات باطل است. برای اثبات این مبحث «ناگارجونا» متوسل به‌مثال «دانه ونهال» می‌شود:

دانه ونهال ظهورواقعی ندارند، زیرا آنها دگرگونیهای پیشین مراتب گیاهی بشماراند. آنها معدوم نیز نمی گردند چه انهدام آنها ، مساوی با پیدایش دانه و گیاه دیگر است ، آنان ثابت ولایتغیر نیز نیستند ، چون همه چیز در تغییر و تبدیل و دگرگونی است. درضمن، نهال و دانه درواقع تغییر نمی کنند ، چه این دو دائم در یک دائرهٔ بسته ظاهر می‌شوند و معدوم می گردند و باز بصورت ابتدائی خود باز می گردند. در بارهٔ این دو نمی‌توان صبحت از وحدت و یگانگی کرد ، زیرا این دو مدام به‌دانه و نهال‌های نوی تقسیم می‌شوند ، و نمی‌توان سخن از کثرت وچند گانگی بمیان آورد چون نوع و جنس فطری آنها از ازل یکی بوده و تغییری در آن حاصل نشده است.

چنانکه دیده شد « ناگارجونا » با استفاده از اصول « رئالیست » مکاتب « تراوادا » تیشه به‌ریشهٔ همان اصول می‌زند و مقوله‌های این مکتب را یکی‌پس‌از دیگری ردمی کند. این روش مخصوص جدلی را «پراسانگاپادانام» (prasangāpādanam) یا « نفی نامطلوب از چیزی » (parasya - aniṣṭa - āpādanam) ، یا بعبارت لاتینی (reductio ad absurdum) ، یعنی بهیچ و پوچ رسانیدن مباحثات، می گویند. «مورتی» محقق هندو می گوید این مکتب جنبهٔ « متناقض بودن » مباحثات را نشان می دهد، استدلال دراین مکتب یک سلسه مناظرات جدلی ایست که منجربه هیچ وپوچ می‌شود،

هر بحثی خودبخود باطل می‌شود، پیرواین‌مکتب نظرات حریف را رد می کند ولی خود هیچ نظری ارائه نمی‌دهد و هیچ بحثی را به‌اثبات نمی‌رساند[۱].

به‌نظر « کارل یاسپرس » حکیم معاصرآلمانی، در آئین « ناگارجونا »، منطق وسیله‌ای جهت وصول بـه‌واقعیت مطلق است. این وصول به‌حقیقت بکمک معرفت به مبدأ و وجود چنانکه درمکاتب فلسفی برهمنی ازآن مراد شده، صورت نمی‌پذیرد، بلکه بوسیلهٔ شیوهٔ خاص جدلی تحقق می‌یابد ، شیوه‌ای که در آن اندیشه خودبخود باطل می‌شود « یاسپرس » می‌نویسد : « اندیشه و اندیشیده متعلق به عالم نسبی است ، اساس اندیشهٔ درست آن است که از اندیشه روی‌بگردانیم و به‌نااندیشیدنی واصل بگردیم[۲] »

پس این شیوهٔ خاص جدلی فقط بازی با الفاظ و سر گرمی ناموجه حکیمی سوفسطائی وجدلی نیست، بلکه غرض انهدام وخاموشی مقولات متعارف ذهنی‌است تا بدین وسیله ، اندیشه خودبخود باطل شود و ذهن پاکیزگی فطری خویش را که‌همان خلأ جهانی است بازیابد. در روش هائی که اساتید مکتب «زِن» (zen) بکار می‌بندند و سعی می کنند مریدان را ازطریق غیر منطقی وحتی عجیب وغریب در «آنی‌معجزه‌آسا» (satori) متنبه سازند، مسلک خاص‌فلاسفه‌ای چون «ناگارجونا» و پیروان مکتب او بخوبی روشن و هویدا است.

نسبیت جهانی ـ جوهر وعرض، جزء و کلی، فقط بعلت اتکاء متقابل بیکدیگر موجوداند و بطور مطلق هیچکدام وجود ندارند و بطور نسبی ، همچون مظاهری واقعی، جلوه گر می‌شوند، درحالیکه آنها ظواهراند،نه‌حقایق. مادام که امری متکی برامردیگر باشد وقائم‌بخود نباشد، جوهرواستقلال ذاتی‌نمی‌تواند داشت وپدیده‌های عالم نسبی هم بسته بیکدیگراند و مانند نسبت الیاف‌اند به‌پارچه. پارچه مرکب

۱ - *Ibid*, p. 131.

۲ - Karl Jaspers : *Les grands philosophes*, Paris, 1963, pp. 937, 943 Traduction française par Gaston Floquet

از الیافی است که بعلت بافت و پیوستگی بیکدیگر، چون پارچه جلوه کرده است.

الیاف همان پارچه است و پارچه همان الیاف. این دو بعلت نسبت و ارتباط بیکدیکر، همچون « پارچه»، موجوداند ، و بخودی خود واقعیتی ندارد. رابطهٔ کل وجزء نیز بهمانسان است. کل و جزء بهم مربوط‌اند، کل بدون اجزاء متشکلهٔ خود، موجود نمی‌تواند شد وجزء بدون کل وجود نخواهد داشت. ولی باز واقعیت هریک از این دو متکی بر دیگری است و استقلال ندارد. عناصر بسبب ارتباط بیکدیگر موجوداند وبدین نحو ، مظاهر و ظواهری بیش نیستند و فاقد مصداق وجودی بوده و درکنه خود عدم و هیچ‌اند. « ناگارجونا » می گوید : هرآنچه که بعلت اتکاء به‌چیزی دیگرپدید می‌آید(yat pratīya yat utpannam) امری است نسبی واعتباری و واقعیت وجودی و ذاتی (svabhāva) ندارد و چون استغناء ذاتی نباشد ، صیرورت و تکامل هم‌نخواهد بود. پس‌حال که عناصر نسبی و بی‌بوداند ، همهٔ مقولات نیز ازقبیل وحدت و کثرت وایجاد و بقاء و فنا که به طفیل اشیاء وعناصر ظهورمی یابند، بهمانسان غیرواقعی خواهند بود.

حال برای تشریح روش استدلالی « ناگارجونا » مثالی چند از رساله « مادیا میکا کاریکا » می‌آوديم تاشیوهٔ جدلی این حکیم بزرگ روشن گردد. فصل اول این رساله مربوط به شرایط و علل (pratyaya) است. « ناگارجونا » می گوید : « هیچ عنصر و واقعیتی (dharma) هرگز نه‌بخودی خود ، و نه بواسطهٔ فعلیت امر دیگر ، ونه‌بدون علت ، در هیچ محل و هیچ نقطه از زمان و مکان، پدید نمی‌آید»[1]. سپس می‌افزاید : « ایجاد و پیدایش عناصر در هیچ‌مکان و هیچ‌جا دیده نمی‌شود ، زیرا درعللی که این اشیاء را ظاهر می‌سازند جوهر و واقعیت وجودی نمی‌توان یافت و نه‌می‌توان تصور کرد که جوهرخارجی‌ای [که موجب این پیدایش وظهور شده]

1- *Mādhyamika Kārikā*, I, I

وجود داشته باشد[1]. بعبارت دیگر آنجائی که وجودی مستغنی و قائم بخود، تحقق نمی‌یابد موجودیت نسبی نیز نمی‌تواند بود.

بودائیان می گفته‌اند که عناصر جهان، استمرار لحظات پی‌درپی و برق آسای واقعیت‌های بی‌جوهری است که بمحض ظهور فانی می‌شود. آئین برهمنی اعتراض می کند و می گوید که واقعیت شیئی قائم به‌جوهر آنست و شیئی خالی از هرگونه محتوی وجودی، موجود نمی‌تواند شد، و لیکن «مادیامیکا» که روش میانه را در پیش می گیرد، می گوید: پس در اینصورت هیچگاه و در هیچ مورد، وجودی نمی‌توان یافت. چهار شرط ظهور اشیاء بنا به‌حکمت مکاتب «تراوادا» عبارت بوده‌اند از علت فرعی یا «همراه» (hetu)، موضوع ادراك یامحمل مادی ادراك (ālambana)، عامل بی‌واسطهٔ پیشین (anantara) وعامل غالب (adhipateya). این چهار شرط شامل کلیهٔ موجودات جهان‌اند و پیدایش اشیاء را تحت چهار مرتبهٔ فعلیت (kriyā)، تولید (utpāda)، ظهور (saṃbhava) و علت کل عناصر (hetu) تعیین می کنند.

«ناگارجونا» با روش بغایت تحلیلی خویش این مقولات را به‌نتایج پوچ می‌رساند و آنها را یکی پس‌از دیگری طرد می کند. ابتدا به‌تجزیه فعلیت (kriyā) می‌پردازد و می گوید: فعلیت را نه‌بواسطه شرائط مذکور (pratyaya)، ونه‌بوسیلهٔ شرایطی غیر از آن، نمی‌توان شناخت[2] و اگر این فعلیت وجود نداشته‌باشد، شرایط نیز موجود نخواهند بود. در شرایط جهان نسبی، وجود مستغنی و مستقلی پیدا نمی‌شود، حال که هستی قائم بخود، وجود ندارد، وجود هم محکوم به‌فنا وهیچ است. یا شرایط، مربوط به شیء موجودی هستند یا مربوط به شیء غیر موجود. اگر اشیاء وجود ندارند و به اصل ثابتی متصل نیستند شرایط را چه سودی خواهد بود؟ واگرهم اشیاء موجود وقائم بخود هستند باز شرائط را چه سودی خواهد بود[3]؟

---

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, I, 3

۲ - *Ibid.* I, 3 - 4

۳ - *Ibid.* I, 6

یا‌ما با اصل مطلق حکمای برهمنی سروکار داریم و در این صورت اصل ممتازی هست و پدیدها در برابر آن واقعیت لایتناهی، سایه‌ای بیش نیستند و یا به‌نظر بودائیان اصل ثابت ومطلقی وجود ندارد و در این صورت پدیده‌ها ظواهر نسبی‌اند و به‌امری متصل نیستند. وچون نسبت هیچ‌اند بهیچ، معدوم می‌گردند. بعبارت دیگر مَحمِل و مصداقی نیست که این پدیده‌ها برآن بایستند و قرار یابند.

در بارهٔ پیوستگی مظاهر و پدیدها «ناگارجونا» می‌گوید: «حال که اشیاء نه‌بوجود می‌آیند، و نه معدوم می‌گردند، سلسله علل نیزهستی نمی‌تواند داشت[1]» یعنی برای‌آنکه معلولی پدید آید، ضروری است که علتی وجود داشته‌باشد ولی حال که اشیاء تهی‌اند و خالی از هرگونه جوهر هستی، دیگر چه علتی، پدید آورندهٔ چه معلولی خواهد بود؟ وچه امری بواسطهٔ چه امر دیگر، پیدا خواهد شد؟ پس سلسله علل، پدیده‌هائی هستند متکی برهیچ و قانون علیت وگفتن اینکه: «چون آن نباشد این‌نیز نبوَد» پوچ است، زیرا «آنی» وجود ندارد تا «این»ازآن موجود شده باشد. و نه پیدایش هست ونه انهدام، نه‌ابدیت هست و نه‌زمان، نه وحدت هست و نه کثرت، نه‌آمدن‌هست ونه رفتن. سلسله علل، سراب خیال انگیز ورشتهٔ خیالبافی پوچی است و بزرگترین مقام خرد وفرزانگی، همانا فرو نشاندن و ابطال کلیهٔ پدیده‌هاست (prapañcapas'am)

عالم‌خالی از مبدأ وبقاء وفناء است. وجود وانعدام سایه‌های لرزان عدم‌اند و در پس پردهٔ پندارهای ناپایدار، روشنائی ثابتی هم‌نیست که این‌سایه‌های توهم را بوجودآورده باشد. پس‌اشیائی که تحت این شرایط پدید می‌آیند، بخودی خود، اعتبار و ارزش مطلقی ندارند، وچون ارزش مطلق ندارند، فاقد واقعیت‌اند وگفتن اینکه فلان امربعلت، فلان امردیگربه‌ظهورمی‌پیوندد‌ناروا است، چه‌ارتباط‌بین‌این‌دو امر نیز پوچ و بالنتیجه شرایطی که موجب ظهور اشیاء می‌شده‌اند بدینسان پوچ و تهی خواهندبود.

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, I, 9

این شرایط خواه جدا از هم باشند و خواه پیوسته ، خواه متصل باشند ، خواه منفصل هیچگاه نخواهند توانست میوه‌ای ببار آورند. چون ریشهٔ این درخت نیز برهیچ بنیان شده ، دیگر چه درختی ، چه‌میوه‌ای ببار تواند آورد ؟ و چه علتی چه معلولی را ظاهر تواند ساخت؟ ماحصل مطلب این که ، قانون علیت یا «پیدایش ترکیبی (sam - utpāda) عناصری چند از عناصردیگر » ، درحکم ارتباطات نسبی و فانی است و پدیده‌ها که متشکل‌از آنات متوالی جریانات هستی (samtāna) هستند و یکدم ظاهر می گردند و دم‌دیگرخاموش می‌شوند جوهری ندارند (nihsvabhāva) و این عدم جوهر خود گواه براینست که نه‌ایجاد هست ونه‌بقاء و نه فناء ، چون در واقع امری هرگز نبوده است که حال نابود شود.

حرکت و سکون ـ درباره‌ٔ حرکت « ناگارجونا» می گوید که حرکت (gati) تصور ناپذیر است. سپس متوسل به‌مثالی شده ومی‌افزاید: « A از راهی که قبلاً ازآن گذر شده است عبورنمی کند، ونه‌از راهی می گذرد که بایدازآن عبورشود، وراهی که‌نه ازآن گذرشده‌ونه‌ازآن گذرخواهد شد تصورناپذیراست. وراه‌سومی بجزاین دوراه‌نمی‌توان یافت. یعنی‌راه را می‌توان به‌دو بخش تنصیف کرد. راهی که‌از آن گذر شده ، وراهی که باید ازآن گذر شود. وشق سومی وجود ندارد. راهی که از آن گذر شده، مربوط به‌گذشته است، راهی که باید ازآن گذر شود، هنوز وجود پیدا نکرده ومربوط به‌آینده است ، و لیکن می‌توان گفت که حرکت در زمان حال امکان پذیر است ، ولی « ناگارجونا » می گوید : زمان حال راگذشته‌-و آینده تعیین می کنند و چون این دو باطل شده‌اند زمان حال هم باطل شده است.

اگر حرکت نباشد متحرک (gantr) هم نخواهد بود. اگر فعلی نباشد فاعلی هم‌درمیان نخواهد بود. اگرمتحرک ازحرکت جدا باشد باید تصور کرد که متحرک می‌تواند بدون حرکت وجود داشته باشد ، و حرکت هم بهمانسان بدون متحرک واقعیت داشته‌باشد. متحرک از سوی دیگر نمی‌تواند عین‌حرکت باشد. چه عین‌هم بودن مستلزم‌آنست که دوامر کیفیات مشابه داشته باشند و دراین مورد اگرمتحرک

وحرکت عین هم می‌بودند می‌توانستندبه‌جدائی وبدون دیگری، وجود داشته باشند و هریک از آنها از خصوصیات دیگری بهره‌مند و برخوردار باشد ، اما چنین نیست زیرا حرکت و متحرک هم عین هم‌اند و هم جدا ازهم ، و بالنتیجه حرکت ومتحرک و تحرک و عابر و عبور و معبر سه ظهور بی‌بوداند و واقعیت ندارند[1] .

« ناگارجونا » در بارهٔ حرکت می گوید : حال که شما از راهی که از آن قبلاً عبور نشده گذر نمی کنید و از راهی هم که از آن گذر نخواهد شد نمی گذرید و از راهی هم که از آن عبور می‌شود ، نمی گذرید ، پس از چه راهی می گذرید ؟ عابر و عبور راهم نمی‌توان عین هم دانست، چه عابر بدون فعل عبور وجود ندارد. اگر بگوئیم که عابر از عبور متمایز است باین نتیجه می‌رسیم که عابر بدون عبور و عبور بدون عابر، جدا از یکدیگر توانند بود، و این محال است. چه این‌دو نه‌عین هم‌اند و نه‌جدا و متمایز از یکدیگر ، و یگانه نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که عابر و عبور و معبر مظاهر غیر واقعی و بی‌بوداند.

سکون (sthiti) نیز تصورناپذیر است. آیا اصل متحرکی (gant*r*) می‌تواند ساکن شود؟ یاعیر متحرکی (agant*r*) سکون اختیار کند؟ متحرک نمی‌تواندبایستد و قراربیابد، چه سکون وحرکت متناقض بایکدیگراند[2] و شیئی نمی‌تواندهم متحرک باشد و هم ساکن. غیر متحرک هم نمی‌تواند ساکن شود ، زیرا خود، ساکن‌است و راه سومی که در آن امری بتواند هم متحرک باشد و هم غیر متحرک و هم بتواند درعین حال سکون اختیار کند یافت نمی‌شود وحرکت وسکون نسبت بیکدیگرامری نسبی بشماراند و در حکم مظاهر غیر حقیقی‌اند.

---

۱ - *Mādhyamika Kārikā* II, 1, 6, 7, 8, 14, 18 - 21, 25

Mādhyamika Kārikā II, 1

gata*m* na gamyate tāvad agata*m* naiva gamyate gatāgatavinirmukta*m* gamyamāna*m* na gamyate

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, II, 15

ادراك ـ فصل سوم این رساله مربوط به ادراك و حواس (āyatana) است. در این فصل مبحث ادراك با روش همیشگی باطل شده است. « ناگارجونا » چشم را عنوان می کند و می گوید: عضو بصری (rūpa - indriya) که از دیدن خود هم عاجز است، چگونه می تواند واقعیتهای دیگر را ببیند، پس چشم نمی‌بیند و بدون فعل دیده نه بیننده وجود دارد ونه شیء دیده شده[1]. آنچه که قبلاً دیده شد، حال دیده نمی‌شود، و آنچه در آینده دیده خواهد شد، حال دیده نمی‌شود. شیء مورد نظر، باید یا آن چیزی باشد که در پیش دیده شده، و یا آن چیزی که در آینده دیده خواهد شد. شیء مشهود حال وجود ندارد و شیئی که درآینده دیده خواهد شد هم، حال وجود ندارد پس در واقع شیئی که ما می‌بینیم، واقعیت ندارد واگر واقعیت نداشته باشد فعل دیدن نیز واقعیت نخواهد داشت واگر فعل دیدن نباشد، شناخت بصری هم بهمانسان غیر ممکن است و عالم و معلوم و شاهد و مشهود موجود نخواهند بود[2]. چون هرعلمی مبنی برتلازم و هم‌بستگی عالم ومعلوم است واگراین دو نباشند علمی هم نخواهد بود. پس علم و عالم و معلوم مظاهر غیر واقعی‌اند.

هستی ونیستی ـ « ناگارجونا » در بارهٔ هستی و نیستی در فصل پانزدهم این رساله می گوید: هیچ امری هستی مستقل و ذاتی (sva - bhāva) ندارد. طبیعت اصلی شیئی مستقل، فقط آن واقعیت را شامل می‌تواند شد که تحت شرایط وتعینات نباشد، یعنی عاری و منزه از هر محدودیت و تعین باشد، زیرا وجودی که قائم برعلل و شرایط (hetu, pratyaya) است فقط عرض و تصنع خواهد بود[3]. اگرهستی بالنفسه (svabhāva) را منکرشویم، مفهوم هستی بالغیر (para-bhāva) هم‌نمی‌تواند

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, III, 2

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, III, 4 - 5

۳ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 1 - 2

بود و حال که نه هستی بالنفسه و نه هستی بالغیر وجود ندارند، اشیاء مظاهر غیر واقعی وبی‌بوداند[1].

هستی و نیستی امور هم بسته بشمارانند، اگر هستی نباشد نیستی نیز نخواهد بود[2]، یعنی اگرهستی نباشد نیستی را سلب و نفی چه وجودی به‌حساب توان آورد[3]؟ پس حال که نه هستی است و نه‌نیستی، می‌توان تصور کرد که فقط صیرورت و «شدن» وجود دارد. «ناگارجونا» می گوید: چنین نیست، زیرا اگر اشیاء قائم بخود باشند، هیچگاه تغییر نمی کنند، و اگر تغییر بکنند و دگرگونه بشوند جوهری ندارند و قائم‌بخود نیستند. پس طبیعت اصلی و فطری اشیاء، عدم هستی بالنفسه (asva - bhāva) است، بعبارت دیگر شیء مورد نظر نه‌هست است، و نه نیست و این دو نسبت بیکدیگر در حکم امور نسبی بشمار می‌آیند و واقعیت ندارند.

ایجاد و بقاء و فناء - در فصل هفتم «ناگارجونا» مسألهٔ مهم سه زمان ایجاد وبقاء وفناء (utpāda - sthiti - bha*n*ga) عناصر را موردبررسی قرار می‌دهد. درمکاتب «تراوادا» این سه واقعیت در حکم عناصر لطیف بودند و آنان را نیروهای مرموز می‌دانستند. اینان از سوی دیگر خصائص (lakṣa*n*a) عناصر را تشکیل می‌دهند. «ناگارجونا» می گوید: این سه حالت را بایستی یا متقارن و همزمان با یکدیگر به‌حساب آورد و یا آنان را جدا از هم، چون تسلسل آنات متوالی و برق‌آسا، در نظر گرفت. چگونه می‌توان این سه را بر اساس مقارنه تصور کرد، درحالیکه این سه حالت، متوالی هستند و در محل معین و زمان معین‌ظاهر نمی‌شوند، و نیز چگونه می‌توان این‌سه حالت را متوالی پنداشت درحالیکه‌این سه مرتبهٔ‌پی‌درپی،

---

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 4

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 5

۳ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 9

فقط بعلت اتکاء متقابل بیکدیگر، وتحت شرایط وعلل متقارن و «همراه» موجوداند[1].
«ناگارجونا» به تجزیه امر پیدایش و ظهور می‌پردازد وبا روش بسیار ماهرانه‌ای آنرا به سه‌مرحله تقسیم می کند وی گوید، بدانگونه که‌چراغ پیش از آنکه روشنائی به‌سایراشیاء بیفکند می‌بایستی که‌علت روشنائی‌خویش بوده باشد، ایجاد نیز قبل از آنکه مسبب ظهورامری بگردد می‌بایستی که دربدوامر، باعث ظهورخود بوده باشد. وانگهی‌چگونه‌می توان‌آن هنگام‌حساسی‌را که‌روشنائی‌تاریکی‌رانابودمی کند سنجید[2]؟ چه بمجرد اینکه نور پدید می‌آید تاریکی نیست شده است. چگونه ظهور روشنائی می‌تواند سبب نابودی تاریکی بگردد درحالیکه‌این دو متعارض ومتضاداند وهرگز درمقوله مشترکی‌نمی گنجند وسنخیتی‌ندارند پس باید تصور کرد که نورظاهرنمی‌شود بلکهٔ در موقع خاصی «هست»[3].

«ناگارجونا» مسألهٔ ظهور را به سه مرحله تقسیم می کند: ۱ - آنچه که هنوز ظاهر نشده است. ۲ - ظهور آنچه که باید ظاهر شود. ۳ - ظهور آنچه که ظاهر شده است. واگردر تجزیه و تحلیل‌این سه مرتبهٔ ظهور، زمان حال را مَحمِل ثابتی فرض بکنیم، ظهور و ظاهر شدن، مراتب بعدی تجربه بوده و منوط به‌آینده خواهند بود، ولی آینده هنوز بوقوع نپیوسته، و آنچه که ظاهر نشده است وجود نمی‌تواند داشت. چون یاامری وجود ندارد و دراین صورت ظهورش هیچگاه تحقق نمی‌پذیرد ویا وجود دارد و دراین صورت امری است ثابت و عملی است انجام شده بعبارت دیگر همیشه وجود داشته و بوجود نیامده است.

آنچه ازاین مطلب برمی‌آید اینست که ظهور جدید و ایجاد جدید هرگز

۱- *Mādhyamika Kārikā*, VII, 2

۲- *Mādhyamika Kārikā* VII, 10

۳- «رنه گروسه» در تجزیه و تحلیل این قسمت می‌نویسد:
En d'autres termes la lumière n' *apparait* pas : à un moment donné *elle est*.
R. Grousset : *op. cit*, p. 226

بحصول نمی‌پیوندد ، چون یا سخن از امری است که به‌ظهور پیوسته و یا از امری که ظهور آن منوط به‌مراتب بعدی پیدایش‌است ولی‌زمان حال، چنانکه‌دیده شد، قائم به دو زمان گذشته و آینده است. اگراین دو باطل شوند زمان حاضر نیزمفهوم نخواهد داشت وبالنتیجه ظهور و ایجاد و بقاء وفناء نسبت بیکدیگر اموری نسبی‌اند و واقعیت ندارند.

دربارهٔ نابودی (bhanga) می گوید : « آنچه ناپدید شده ، نمی‌تواند حال ناپدید شود. زیرا در گذشته ناپدید شده ، آنچه که ناپدید خواهد شد هنوز ناپدید نشده و انهدام احتمالی‌آن متعلق به‌آینده است و آنچه حال دارد ناپدید می‌شود که که حد فاصل بین‌دو حالت گذشته و آینده است ، واقعیت نمی‌تواند داشت‌چه بمجرد اینکه بخواهیم حال را دریابیم، آن ناپدید شده است. فنا ونابودی غیرممکن‌است، زیرا نابودی مبنی بر رابطهٔ هستی و نیستی است و اگر هستی نیست می‌شد و مبدل به نیستی می گردید، ضروری می‌بود تصور کنیم که‌لحظه‌ای برزخی می‌بایستی وجود می‌داشت که‌در‌آن، هستی ونیستی‌در‌آن واحد و در زمان ومکان واحد، باهم‌می‌بودند واین امرمحال است. پس نه‌پیدایش‌است ونه‌بقاء و فناء ، نه‌هستی‌است ونه‌نیستی. و اینان سرابی بیش‌نیستند و«شهرهای‌آسمانی» وپندارهای ناپایدار و رویائی‌هستند[1].

در فصل هشتم‌رابطه بین‌فاعل ومفعول بررسی شده است. مکتب « تراوادا » معتقداست که اگرفعلیت (karma) واقعیتها وعناصرحیات (dharma) را درنظربگیریم ما را نیازی به‌فاعلی که این افعال از آن جدا و منفک گردیده‌اند، نخواهد بود.

مکتب «اوپانیشاد» بالعکس معتقد است که‌اگر فاعل واصل‌ثابتی راپبذیریم جملهٔ افعال مظاهر وتجلیات آن «فاعل» اصلی بشمار خواهند آمد.

« ناگارجونا » هردوی این‌رویه را نسبی می‌داند وبازهمان راه میانه را که روش‌خاص این‌مکتب است اتخاذ‌می کند. درجواب مکتب برهمنی و «اوپانیشادها» می گوید: هستی نمی‌تواند نیستی راپدید بیاورد زیرا مبدأ اصیلی که وجودش قائم

1- *Mādhyamika Kārikā*, VII, 26 - 32, 33 - 34

بخوداو است چگونه می تواند، ظاهرسازندهٔ مظاهرناپایداری گردد، ودرپاسخ مکاتب «تراوادا» می گوید: «نیستی نیز هستی را بوجود نمی‌آورد. اصل غیر موجودی چگونه می‌تواند جهان واقعی و عینی را پدید آورد[1]».

پس حال که نه‌فاعل است و نه‌فعل، مظاهراز چه ریشه‌ای سرچشمه می گیرند و پدید می‌آیند؟ به‌نظر «ناگارجونا» اشیاء زائیدهٔ شرایط و ارتباطات نسبی جهان‌اند وکلیهٔ این مظاهر بی‌بوداست وفقط از لحاظ نسبیت جهانی‌است که می‌توان واقعیتی اعتباری برای آنان قائل شد و سخن از فاعل وفعل و انفعال و پیدایش و نابودی به‌میان آورد. درضمن‌این نسبیت جهانی خود بارآورده و پرداخته نادانی (avidyā) است و در مقام واقعیت مطلق که همانا خلأ محض (paramārtha satya) است نه‌فاعل است و نه‌فعل، نه‌پیدایش و ظهور است و نه زوال و انهدام.

در فرضیهٔ «ناگارجونا» سلسلهٔ علت و معلول، مترتب برنسبیت جهانی است. مکتب های «تراوادا» اصل‌ثابت را انکار می کنند و فقط واقعیتهای عینی وذهنی را می‌پذیرند که چون عناصری مجزا و لطیف گرد هم می‌آیند و استمرار نسبی حیات ناپایداری را ظاهر می‌سازند. آئین برهمنی در پس مظاهر و عوارض گذرندهٔ جهان و صیرورت و دگرگونیهای صور، اصل‌ثابتی می‌یابد وجهان را بمثابه‌آئینه‌ای تصور می کند که روی‌آن، صور ماهیات متجلی‌اند وکلیهٔ مظاهر دراصل متصل به‌واقعیت لایتناهی برهمن است، بدانگونه که سلسله مرواریدی بارشته‌ای پیوسته است. و برهمن‌اصل تغییر ناپذیر وباقی در پس ظواهر فانی است و محمل و اساس کلیهٔ موجودات وهستیها است.

«مادیامیکا» معتقداست که اساس پدیده های جهان نه‌اصل‌ثابت «اوپانیشادها» است، ونه‌چنانکه درمکاتب «تراوادا» آمده، حقایق ناپایدار وجریانات‌هستی است که ازلحظات برق‌آسای عناصرپی درپی تشکیل می‌شود، بلکه‌اساس‌آن همان‌نسبیت‌جهانی

---

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, VIII, 2, 8

است که نه‌این است و نه آن. نه وجود است و نه‌عدم. پدیده‌ها نسبی‌اند و یگانه واقعیت که نفی و سلب هرواقعیت دیگراست همان خلأ جهانی(s'ūnya) است که خود نوعی حقیقت مطلق (paramārtha) است.

روش استدلالی «ناگارجونا» نه‌اینست که به‌نوعی هیچ گرائی (nihilisme) منجر شود، و جهان را خالی از هرگونه اساس و محمل بیابد، بلکه به نظر می‌رسد که این خلأ جهانی او نوعی واقعیت نامتناهی و نفی و سلب واقعیتهای دیگر است و ورای مقولات عینی و ذهنی و عنصری وبرفراز هستی و نیستی است. این واقعیت آنچنان منزه و عاری از صفات ثبوتیه و سلبیه و غیره است، و آنچنان از واقعیتهای نسبی‌جهان بری است که آنرا فقط به‌طریق‌نفی وسلب تعریف می‌توان کرد. محتمل است، صفت تهی بودن وخلأ که بدان اطلاق شده ازاین‌جهت باشد که این مقام بی‌مقامی را که متناقض و وصف ناپذیر است به وجهی از وجوه بیان کنند.

در مکتب «مادیامیکا» مظاهر بردو قسم‌اند که یکی همان جنبه غیرمظهری آنان است و این را واقعیت مطلق گویند که در «نیروانا» مصداق می‌یابد ودیگری واقعیت جهان نسبی (samvṛttisatya) است که پرده استتار و نقاب نادانی و تاروپود رشتهٔ ارتباطات نسبی است. خود این‌واقعیت نسبی نیز بردوقسم‌است که یکی‌نسبیت جهان تجربی (lokasamvrtti) ودیگری نسبیت عالم وهم است (alokasamvrtti) که عالم‌رؤیا وغیره است. این‌سه مقوله را می‌توان با سه مرتبهٔ وجود مکتب «ودانتا» مقایسه کرد.

نیروانا (nirvāna)

«نیروانا» در واقع تحقق یافتن عدم واقعیت پدیده‌های جهان است. درآن مقام بی‌مقامی، نه‌پیدایش است (utpāda) ونه زوال (uccheda)، نه‌هیچ شدن است (nirodha) ونه‌ابدیت (s'as'vata)، نه‌وحدت‌است (ekārtha) ونه کثرت(nānartha)،

نه‌آمدن است (āgamana) ، و نه‌رفتن (nigamana). «نیروانا» آئینهٔ هیچ نمای استمرار و تسلسل پدیده‌ها ونابودی کلیهٔ نسبتهائی است که بین آنان برقرار می‌شود. این مقام ، هستی نمی‌تواند شد چه در این صورت محکوم به مرگ و پیری می‌شود (jarāmaraṇa)، نیستی هم نمی‌تواند شد چه گفتن اینکه نیست، بودن هست تناقض است و «نیروانا» جنبهٔ غیرمتعین پدیده‌ها است ، درحالیکه نیستی ، وجود وتعینی ندارد تا غیر متعین باشد[۲]. مکتب «تراوادا» می‌تواند اعتراض بکند حال که همه چیز خلأ[۶] است ونه پیدایش است و نه نابودی، «نیروانا» راچگونه می توان دریافت[۳].

«ناگارجونا» در پاسخ این سؤال می گوید : اگر اشیاء و پدیده‌ها ، خیالی در خیال نباشند وجوهر باشند، عرضی وجود نخواهد داشت تا «نیروانا» خاموشی آن شود[۴]. پس «نیروانا» نه‌خاموشی است ونه ابدیت و نابودی است و نه‌پیدایش چیزی[۵]. وچنانکه گفته شد آن نه‌هستی است و نه‌نیستی. اگر بتوانیم تعیناتی را که چون نسبیت جهانی و امور اعتباری در جهان ظاهر می‌شوند ، انتزاع بکنیم، آن «وضع خاصی» که بعد از نفی و سلب این تعینات بجا می‌ماند، «نیروانا» خواهد بود. «نیروانا عدم جریان استمرار و پیوستگی (apravṛtti) مرگ و حیات است و این عدم جریان، نه‌هستی تواند بود و نه‌نیستی ، و نه می‌توان آنرا توقف پدیده‌ها دانست چه پدیده‌ها هرگز پدید نمی‌آیند تا متوقف شوند»[۶].

---

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 4

۲ - *Ibid.* XXV, 7 - 8

۳ - *Ibid.* XXV, 1

۴ - *Ibid.* XXV, 2

۵ - *Ibid.* XXV, 3

۶ - le non - processus de la continuité naissance - et - mort est établi comme nirvāna, étant entendu que ce pur non - processus (*apavṛtti*) ne saurait être ni être (*bhāva*), ni non - être (*abhāva*), et aussi que ce non - processus n'est pas un arrêt, puisque, en vérité les choses ne procedent pas

R. Grousset : *op. cit*, p. 262 نقل از L. de la Valleé Poussin ترجمهٔ لوئی دولاوله پوسن

پس بعبارت دیگر « نیروانا » واقعیتی است ورای پدیده‌های جهان و برفراز مقولات هستی و نیستی[1]. آنرا ترکیب و تلفیق هستی و نیستی هم نمی‌توان گفت چون در این صورت « نیروانا » نیز بسان هستی ونیستی متعین می گردد ، حال‌آنکه « نیروانا » مطلقاً غیرمتعین‌است[2]. میان گردونهٔ مرگ و حیات (saṃsāra) و «نیروانا» تفاوتی اساسی نیست ، اگر تسلسل (saṃtāna) عناصر حیات را بر اساس جبرجهانی در نظربگیریم، فقط دائرهٔ مرگ و زندگی مشاهده می‌شود، و عوام آئین‌سلسله علت و معلول را که « بودا » تعلیم می‌داده چنین درک کرده‌اند ، ولی بالعکس اگر این سلسله علت و معلول را بر اساس خلاء طبیعت ذاتی اشیاء (svabhāva s'ūnyatā) ، تعبیرکنیم به « نیروانا » خواهیم رسید[3]. و « نیروانا » آن مقامی است که در آن خلاء تحقق می‌یابد وشخص، عین‌آن خلاء می گردد ونه‌حالت مثبتی بدستِ می‌آید، ونه‌حالت منفی‌حاصل می‌شود،زیرا درآن مقام، چشم‌دیگرنمی‌بیند وعقل نمی‌اندیشد واین‌واقعیت مطلق‌است، وکلیهٔ مظاهررا«سامسارا» که‌نادانی‌است ظاهرساخته‌است.

بقول « ناگارجونا » بدانگونه که راهبی که چشمانی بیمار دارد موئی را که برکاسه نیست می‌بیند و در واقع چیزی نمی‌بیند ، زیرا علم آن شیء بهمان اندازه غیرواقعی است که‌خود شیء بوده‌است، بهمانگونه نیزراهبی که چشمان سالم‌دارد، اصلاً موئی نمی‌بیند وازاین‌باب ناراحت نمی‌شود . چشم بیماریعنی جهل ونادانی، یعنی همان دائرهٔ مرگ و زندگی (saṃsāra) . چشمان سالم‌یعنی « نیروانا » و مقام خاموشی و بطلان پدیده‌ها و عدم نمایش وعدم ظهور مظاهر. معرفت مطلق فقط در « نیروانا » تحقق می‌پذیرد . و این معرفت یعنی عدم علم به‌اشیاء و آگاهی باینکه پدیده‌ها اصلاً وجود ندارند، و وجود نداشته، و نخواهند داشت[4].

۱- *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 10

۲- *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 12-13

۳- *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 19-20

۴- S. Radhakrishnan: *op. cit*, pp. 661-662

« ناگارجونا » در پاسخ انتقاد مکتب « تراوادا » که می گوید اگر همه چیز خلاء است چهار حقیقت شریف (āryasatya) بودائی و قانون « کارما » (karma) و شخص بودا وآئین بودا (saddharma) و رهبانیت (saṃgha) هم سرابی بیش نخواهد بود ، می گوید تعلیمات بودائی دو جنبه داشته است، یکی جنبهٔ ظاهری برای عوام (lokavyavahāra) و دیگری جنبهٔ باطنی جهت خواص و دانایان حق (paramārthasatya). بودا به‌عوام و « شنوندگان عادی » (s'ravaka) آئین «چرخ کوچک» (hīnayāna) را آموخت و به‌برگزیدگان، آئین « ماهایانا » و شیوهٔ رمزی و تمثیلی « سوتراها » (sūtra)[۱] را فهماند. اگر به‌عمق و کنه این‌آئین بپردازیم « نیروانا » حاصل خواهد شد، زیرا آئین‌خلاء، مفتاح تعلیمات بودائی[۲] است و بدون فرضیهٔ خلاء ذاتی اشیاء (svabhāva s'ūnyatā) هیچ چیز مفهوم نخواهد داشت.

مکتب شونیاوادا و تفاسیری که از آن شده است

این آئین با روش خاصی که در طرد و ردّ کلیهٔ مقولات فکری و معنوی بکار برده، تفسیرها وتعبیرهای گوناگونی بین‌ارباب تحقیق برانگیخته است و مفهوم‌خلاء و تهی بودن و « خالی بودن » عناصر عالم ، گروهی را بر این عقیده واداشته که این مکتب منکر همه چیز بوده و هیچ گرای (nihiliste) است. ولی « ناگارجونا » خود، دربارهٔ واژهٔ خلاء و نسبت دادن آن به واقعیت مطلق می گوید : « آنرا نه خلاء (s'ūnya) توان گفت ونه عدم خلاء (as'ūnya) ونه هیچ یک ازآنان (nobhayam) و نه هردوی آنان (ubhayam) ، و لیکن برای تعلیم آن واطلاع حاصل کردن ازآن، (prajñāpti - artham) آنرا خلاء گفته‌اند[۳] » و درجای دیگر می گوید : سلسلهٔ علت

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, XXIV, 8 - 9

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, XXIV, 11 - 12

۳ - *Mādhymika Kārikā*, XV, 6
s'ūnyamiti na vaktavyamas'ūnyamiti na bhavet ubhayam nobhaym ceti prajñāptyartham kathyate

و معلول را همان خلأ گویند[۱].

« شانکارا » حکیم بزرگ هندو و بانی مکتب ودانتای عاری از ثنویت (advaitavedānta) ، مکتب « مادیامیکارا » را سخت انتقاد کرد و آنرا هیچ گرای دانست. « کوماریلا» (Kumārila) حکیم‌مکتب «می‌مانسا» در بارهٔ آئین «ناگارجونا» می گوید : « بایستی پذیرفت که هرآنچه وجود ندارد هیچگاه هستی نخواهد یافت و آنچه وجود دارد واقعیت مطلق است و نمی‌توان دو نوع واقعیت را پذیرفت (na satya dvaya kalpanā)[۲]. »

« رادا کریشنان » می گوید : «بیان اینکه اشیاء وجود ندارند و موجودیت آنها قائم بخود آنان نیست ، یک مطلب است، و گفتن اینکه اشیاء جوهر نداشته و اصلاً وجود ندارند مطلب دیگری است، هردوی این جنبه ها در رساله های آئین « مادیامیکا » منعکس است ولی به‌نظر می‌آید که این آئین به‌جنبهٔ اولی این مسأله بیشتر توجه کرده است[۳] ».

« داسگوپتا » می‌نویسد : « پدیده‌ها (در این آئین) نه وجوداند و نه‌عدم، در بارهٔ « ابدی بودن » (s'as'vatavāda) یا «هیچ بودن» (ucchedavāda) آنهاهیچ عقیدهٔ قاطعی نمی‌توان اظهار داشت و بهمین دلیل است که این آئین را میانه (mādhyamika)می‌خوانند. عدم‌ووجود این پدیده‌ها، فقط‌واقعیتی‌نسبی(samvrtti satya) است و هیچ واقعیت مطلقی (paramārthasatya) ، نه در آنان و نه در امور دیگر ، نمی‌توان یافت[۴] ».

تعریف «داسگوپتا» زبده مطلب را بخوبی می‌رساند ، و لیکن باید افزود که

---

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, I, 7

yah pratītyasamutpādaḥ s'ūnyatām tam pracakṣmahe

۲ - *S'lokavārttika*, 115, 3, 10

۳ - S. Radhakrishnan : *op. cit*, p. 663

۴ - S. Dasgupta : *op. cit*, pp. 143 - 144

خلاً جهانی در واقع نوعی مقام مطلق و نامتناهی است و بی‌شباهت به‌مفهوم «برهما نیرگونای» (brahma - nirguna) (یعنی برهمن منزه و عاری از هرگونه صفت) مکتب «ودانتا» نیست، خلاً، عاری از علت و شرط (hetu - pratyaya - s'ūnya) است ومقام تنزیهی است که اندیشه وتخیل (kalpanārahita) وخصائص (alakṣana) رابدان راه نیست وآنرا فقط از طریق کشف وشهود (nirvikalpa) درك توان کرد وبس.

«سیمها» محقق دیگر هندو عقیدهٔ دیگری در بارهٔ «ناگارجونا» دارد، وی می گوید: «این حکیم فقط معتقد به‌اصالت نسبیت جهانی و اصالت پدیدهای تهی نبوده، و فقط فیلسوف شکاك و «جدلی» نیست بلکه او به اصالت واقعیت مطلق نیز اعتقاد دارد ویکتاپرست و عارف است و به‌مراتب کشف وشهودنیزایمان دارد [1]».

در پایان می‌توان افزود که این آئین شباهتهائی با مکتب «ودانتا» دارد و بدون شك آئین «ودانتا» تحت تأثیر «مادیامیکا» بوده است.

در مکتب ودانتا برهمن نامتناهی بر اثر توهم جهانی (māyā) به سه درجهٔ وجود تنزل می‌یابد که عبارت‌اند از: ۱ - عالم بیداری (jāgarita - sthāna)، ۲- عالم رؤیا (svapna-sthāna)، ۳ - عالم خواب عمیق (suṣupta - sthāna). «مایا» که قوهٔ متخیله وتوهم است، آفرینش را بر اثر یك سلسله «برنهادی» [2] (adhyāsa) یا نسبت دادن غیر واقعیت به‌واقعیت، ظاهر می‌سازد. این «برنهادی» در عالم بیداری بصورت جَهان تجربی (vyāvahārika)، و در عالم رؤیا، بصورت عالم مظاهر صرف (prātibhāsika) و در عالم ذات که همان مقام توحید است، بصورت عالم حقیقت (pāramārthika) جلوه گر می‌شود. این طبقه‌بندی سه گانه بامبانی مکتب «مادیامیکا»

---

۱ - J. Simha: *A History of Indian philosophy*, Calcutta 1952, vol. II, p. 488

۲- «شانکارا» نسبت دادن مجازی به مطلق و باطل به‌حق را «ادیاسا» (adhyāsa) یا «چیزی برروی چیزی گذاردن» یا «برنهادی» نام نهاده است. مثلاً اگر از دور ریسمانی را ببینم وآنرا مار بپندارم، این نسبت غلط مار به ریسمان، همان «برنهادی» است.

که جهان را به دو درجهٔ واقیعت نسبی (samvrtti - satya) و واقعیت مطلق (paramārtha - satya) تقسیم می کند ، قابل انطباق است ، توضیح آنکه در این مکتب، عالم نسبی خود به دو بخش منقسم می‌شود که عبارتند از عالم تجربی (lokasamvrtti)و عالم و هم (alokasamvrtti) ، و این اخیر تقریباً معادل همان عالم مظاهرصرف مکتب ودانتااست. درضمن اصل نادانی درهردومکتب مطرح‌شده است.

البته باید متذکربود که فرق اساسیِ بین‌این دو مکتب، آئین «آتمان» است که « ناگارجونا » و مکتب « مادیامیکا » بسان سایر مکاتب فلسفی بودائی آنرا نپذیرفته و یکسره تکذیب کرده است.

Iqbal Library
Acc. No. 255356
Date 30-8-84

Call No.........

Account No.........

J. & K. UNIV

This book should be returned on
An overdue charges of 6 nP. will be
kept beyond that day.

Call No..........

Account No..........

J. & K. UNIVE

This book should be returned on
An overdue charges of 6 nP. will be
kept beyond that day.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIRRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ______

Vol. ______ Copy ______

Accession No ______

Centre iranien pour le dialogue
des civilisations
Collection: études indiennes N. **2**

Daryush Shayegan

Religions et Philosophies de l'Inde

Tome 1

1978

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. [redacted] Book No. [redacted]

Vol. ________ Copy ________

Accession No. [redacted]

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIRRARY.

DATE LOANED

Class No. ______ Book No. ______

Vol. ______ Copy ______

Accession No ______

Call No..........
Account No..........
J. & K. UNIV
This book should be returned on
An overdue charges of 6 nP. will be
kept beyond that day.

طرح جلد : فرمان

مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها

مجموعهٔ مطالعات هندی - ۲